www.bustaneketab.com

بوستان کتاب

الأمر بين الأمرين

تحقيق أنيق حول نفي الجبر والتفويض
وإثبات الأمر بين الأمرين

آية الله السيد حسين الشمس



بسم الله الرحمن الرحيم



الأمر بين الأمرين

کلام استدلالی: ۴۵ (کلام و عقاید: ۱۳۲)

گروه

ـ تخصصی (طلاّب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

۱۴۰۸

۳۵۰۰

شمس، حسین، ۱۳۰٤ ـ
الامر بین الامرین: تحقیق انیق حول نفی الجبر والتفویض واثبات الامر بین الامرین / السید حسین الشمس.
ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة والنشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱۳۸۵.
[۹۰۰] ص. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۱٤۰۸) (کلام استدلالی؛ ٤۵. کلام و عقاید؛ ۱۳۲)
ISBN 978 - 964 - 548 - 846 - 6 :ریال ۱۱۰۰۰۰
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. به انگلیسی: Ayatallāh As-Sayyid Ḥusayn Ash-Shams. Al-Amr-u Bayn Al-Amrayn
[An In-depth Investigation into Disproving predestination
and Freewill and proving al-Amr-u Bayn al-Amrayn]
نمایه.
چاپ دوم: ۱۳۸٦.
۱. جبر و اختیار. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
۸ الف ۸ ش /BP ۲۱۹/٦ ۲۹۷/٤٦۵
۱۳۸٦

الأمر بين الأمرين

تحقيق أنيق حول نفى الجبر والتفويض

واثبات الأمربين الأمرين

آية الله السيد حسين الشمس

بوستان کتاب
۱۳۸۶

بوستان كتاب

الأمر بين الأمرين

تحقيق أنيق حول نفي الجبر والتفويض واثبات الأمر بين الأمرين

● المؤلف: آية الله السيد حسين الشمس

● الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ● الطبعة: الثانية / ١٤٢٨ ق، ١٣٨٦ ش

● الكمية: ١٠٠٠ ● السعر: ١١٠٠٠ تومان

printed in the Islamic Republic of Iran

✔ العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ٩١٧، الهاتف: ٧ ـ ٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦

✔ المعرض المركزي (١) : قم، شارع شهداء (بتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر يعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)

✔ المعرض الفرعي (٢) : طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (بشن)، الهاتف: ٦٦٤٦٠٧٣٥

✔ المعرض الفرعي (٣) : مشهد المقدّسة، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، الهاتف: ٢٢٣٣٦٧٢

✔ المعرض الفرعي (٤) : أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ٢٢٢٠٣٧٠

✔ المعرض الفرعي (٥) : أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينا ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢

✔ وكالات بيع كتب المؤسّسة في البلد وخارجه (المنضمّ إلى ورقة الاستطلاع للآثار في نهاية الكتاب)

البريد الالكتروني: E-mail:bustan@bustaneketab.com

استلام الرسالة (SMS): ١٠٠٠٢١٥٥

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

● أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ● أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر ● المنقّح: نعمت الله الجليلي وأحمد العابدي ● استخراج الفهارس: زهرا الأردستاني ● الملخص العربي: سهيله خانى ● الملخص الإنجليزي: عبدالمجيد مطوريان ● فيما: مصطفى محفوظى ● المنضد: محمد تقي البابايي ● التصحيح والتنضيد وتنظيم صفحات الكتاب: أحمد المؤتمني ● التطبيق: مهدي القرباني، ابوالحسن المسيب‌نژاد، السيد اميرحسين الحسيني، بيژن السهرابي و جليل الحبيبي ● مراقبة التطبيق: ولي القرباني و محمد جواد المصطفوي ● المراقبة الفنّية لتنظيم صفحات الكتاب: سيّد رضا المحمّدي ● تصميم الغلاف: باسم الرسام ● الإشراف والمراقبة: عبدالهادى اشرفى ● الاعداد: مهدى مظفرى ● طلبات الطبع: على عليزاده وبقية الزملاء ● شؤون الطباعة: مجيد مهدوى وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، الطباعة والتجليد.

● رئيس المؤسسة

السيد محمد كاظم الشمس

فهرس الاجمالي

مقدّمة ٧

القسم الأوّل: جبر الأشاعرة ٨٥

القسم الثاني: جبر الحكماء ٢٠٩

القسم الثالث: جبر العرفاء ٢٣٧

القسم الرابع: جبر العدلية (من المعتزلة والشيعة) ٤٣١

القسم الخامس: جبر صاحب الكفاية ٤٦٧

القسم السادس: جبر الطولي المقوّم للأمر بين الأمرين ٥٨٩

القسم السابع: التفويض ٧٠٧

القسم الثامن: الأمر بين الأمرين ٧٥٥

الفهارس ٨١٣

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

في بيان آراء القائلين بالجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على محمّد وآله الطاهرين أجمعين، أمّا بعد، فمن المسائل المهمّة والعويصة التي وقعت مورد الاختلاف، وتضاربت فيها الأقوال والآراء مسألة أعمال الأناسيّ وأنّها هل تكون بالإجبار وغير اختياريّة، أو تكون بالاختيار وغير إجباريّة؟ وعلى فرض كونها اختياريّة هل يكون فاعلها غير مستقلّ طولاً حدوثاً وبقاءً، أو غير مستقلّ حدوثاً لابقاءً؟

والأوّل: قول القائلين بالجبر بأقسامه مع اختلافهم في كيفيّة الجبر.

والثاني: قول القائلين بالأمر بين الأمرين.

والثالث: قول القائلين بالتفويض والمفوّضة وهم المعتزلة.

والقائلون بالجبر مختلفون في كيفيّة الجبر بعد اتّفاقهم فيه، ولهم فيها أقوال وآراء:

أحدها: أنّه لا دخل لغير الله تعالى بوجه في وجود عمل الإنسان وعدمه. وفي إيجاده وتركه، وأنّه لا يتوقّف على علل ما سوى الله بأقسامها من الفاعليّة وغيرها، وأنّ الدخيل المحض والمؤثّر التامّ فيهما هو الله تعالى، وأنّه لا مؤثّر في وجود

الممكنات جميعها بأنحائها وتحققها إلّا الله تـعالى، وأنّ وجـود عـمل الإنسـان وعدمه يدور مدار إيجاده تعالى له، وعدم إيجاده. ويقول: إنّ إرتباط عمل الإنسان بما يسمّى دخيلاً فيه بنحو العلّة الفـاعليّة، كـقدرته أو شـرط الفـاعل، كـمبادئ الاختيار، وكاليد وصحّتها، وكالقلم والعلّة القابليّة، كالقرطاس في الكتابة أو هي لغيرها يكون من باب المقارنة الاتّفاقية لا اللزوميّة بين وجودها، وإيجاد الله تعالى لعمله؛ لأجل جريان عادة الله تعالى وسنّته على إيجاد عمله عند وجودها، وعدمه عند عدمها من دون دخالة شيء منها بوجه في وجود عمله.

ولأجل الارتباط بين وجودها وعدمها، وبين عمل الإنسان وجوداً أو عـدماً بالنحو المذكور.

يقولون بأنّ عمل الإنسان يصير كسباً له وهو كاسب له لا موجوداً بـإيجاده، وهو الموجِد له، والعلّة الفاعليّة له، ومعطي الوجود، وما منه الوجود؛ لأنّ الفاعل والعلّة الفاعليّة. والموجد له، ومعطي الوجود، وما منه الوجود هو الله تعالى وحده بزعمهم، فعمل الإنسان الموجود في الخارج كسب له، وهو الكاسب له، وخـلق ومخلوق له تعالى بخلقه له، ويكون إيجاداً له، وموجوداً بإيجاده تعالى وحده.

ويقولون: إنّ ارتباط عمل الإنسان به بالنحو المذكور الموجب لكونه كسباً له وهو الكاسب له يكفي لصحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وصحّة جعل التكاليف والوظائف العمليّة للإنسان، وعدم لزوم لغويّتها، ويكفي لإجراء الثواب والعقاب عليه في الدنيا والآخرة، ولسائر ما يترتّب على عمل الإنسان، واستحقاق الثواب والعقاب المعبّر عنهما اصطلاحاً بالحسن الفاعليّ والقبح الفاعليّ ليسا عندهم من لوازم عمل الإنسان عقلاً وعقلاءً.

نعم، هم قائلون بالحسن الفعلي والقبح الفعلي بمعنى كون العمل للإنسـان ذا

مصلحة أو ذا مفسدة من دون أن يكونا داعيين له تعالى بوجودهما العلمي إلى إيجاد عمله، أو تركه، أو جعل الأحكام له؛ للزوم النقص في الفاعليّة واستكماله بعمله بزعمهم الموجب لنقصه ذاتاً المنافي للواجب بالذات وجوداً وكمالاً. وهذه مقالتهم ورأيهم في تحقّق جميع الممكنات والحوادث حتى أعمال الأناسي أيضاً.

مقالة الأشعري: لامؤثّر في إيجاد الممكنات إلّا الله تعالى

ويقولون: إنّه تعالى هو الدخيل المحض والمؤثّر التامّ في تحقّقها وعدم تحقّقها، ولذا يقولون: لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى، أي لامؤثّر محض وتامّ في إيجاد الممكنات إلّا الله تعالى مع قولهم بتعدّد الموجودات، وأنّ غير الله تعالى موجودات أُخر ممكنة في الخارج، ولكلّ واحد منها وجود مختصّ به بأقسامها المختلفة، وكلّها موجودة بإيجاده تعالى وحده. وهذا القول والرأي قول الأشاعرة ورأيهم، وهم أكثر أهل السنّة، ونحن ذكرنا في هذا الكتاب أدلّتهم على مدّعاهم مفصّلاً، وأجبنا عنها، وبيّنّا بطلانها، والتوالي الفاسدة المرتّبة على مدّعاهم.

ثانيها: أنّ الفاعل والعلّة الفاعليّة، والموجِد، ومعطي الوجود، وما منه الوجود، والمقتضي، ومؤيّس الأيس ـ حسب اختلاف تعبيراتهم ـ منحصر فيه تعالى بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة، والحوادث حتّى أعمال الإنسان، وأنّه ليس غيره تعالى بمعطي الوجود، والموجِد، والفاعل، وإنّما غيره تعالى مجرى الفيض، وما به الوجود، والعلّة المعدّة. ومرادهم منها هنا ليس معناها الاصطلاحي وهو ما بعدمه بعد وجوده دخيل في وجود الممكن والمعلول، بل المراد منها غير العلّة الفاعليّة، ومعطي الوجود من سائر أجزاء العلّة التامّة أعمّ من العلّة المعدّة الاصطلاحي، ومن العلّة القابليّة بمعناها الأعمّ الشامل للمادّة، والمعروض، والبدن، ومن شرط القابل دون شرط الفاعل؛ لعدم الاحتياج إليه هنا؛ لتماميّة الفاعل، فعلل ما سوى الله تعالى المعبّر عنها بالعلل المعدّة في لسانهم هنا تكون

في بيان الفرق بين قول الحكيم وقول الأشعري

دخيلة أيضاً في وجود الممكن أيّ ممكن كان إن احتاج إليها، أو بعضها حسب اختلاف الممكنات والمعاليل وهذا هو الفرق بين هذا القول الذي هو قول الحكيم، وقول الأشعري، فعلى هذا القول أيضاً الفاعل، ومعطي الوجرد لاعمال الإنسان، والموجد لها بالفعل ـ بعد تحقّق سائر ماله الدخل في وجودها إن احتاجت إليه كلّاً أو بعضاً ـ هو اللّه تعالى لاغيره، وهذا هو الجبر أيضاً، كقول الأشعري؛ لعدم كون الإنسان فاعلاً وموجداً لأعماله، ومعطي الوجود لها، وإنّما فاعلها وموجِدها هو الله تعالى فقط بزعمهم، فإنّهم كما يقولون بتوحيد الذات والصفات فيه تعالى وهو الحقّ الواقع عقلاً ونقلاً، كذلك يقولون بالتوحيد الأفعالي بمعنى أنّ كلّ ما سوى الله تعالى من الممكنات الموجودة موجودة بإيجاده تعالى، وهي أفعاله، و هو الفاعل، والموجِد، ومعطي الوجود لها، ولافاعل، ولا موجِد ومعطي الوجود إلّا الله تعالى مع كون علل ما سوى الله تعالى عللاً معدّة بالمعنى الذي مرّ بيانه.

واستدلّوا على مدّعاهم ببعض الأدلّة كما نقلنا عن بعضهم ما استدلّوا به، وأجبنا عنه، وأثبتنا بطلانه؛ لأنّ هذا القول مستلزم للتوالي الفاسدة الدّالة «إنّاً» على بطلان متلوّه التي هو منشأ له فأنّه مستلزم للغويّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف والوظائف، وعدم استحقاق الثواب والعقاب، وعدم صحّة إجرائهما في الدنيا والآخرة، ونسبة الظلم إليه تعالى وهكذا.

وهل الحكيم المسلم المعتقد بالله، وبالنبوّة والمعاد يلتزم بلوازم هذا القول والرأي؟ وهذا القول كما هو مستلزم للجبر بالنسبة إلى أعمال الإنسان المقدورة له كذلك مناف لقاعدة «الواحد لايصدر منه إلّا الواحد» التي هي من الأمور البرهانيّة المسلّمة عندهم، وأحسن التوجيهات لعدم المنافاة معها، وأنّ التوحيد الأفعالي لاينافي قاعدة «الواحد» وهو القول بأصالة الوجود في الممكنات أيضاً مع القول

الوحدة السنخية على القول بإصالة الوجود تنافي تعدّده باختلاف المراتب

بالتشكيك الخاصّي، وأنّ الصادر منه تعالى هو الوجود الواحد السنخي المتعدّد باختلاف المراتب بالشدّة والضعف لابتمام الذات ولا ببعض الذات، فهو التعدّد الحاصل من داخل الذات باختلاف المرتبة، ولكنّه لايرفع التنافي بينهما بوجه؛ لأنّه يبتني على الوحدة السنخيّة، وأنّ ما في الخارج سنخ واحد من الوجود ولمفهوم، الوجود والموجود أفراد متعدّدة يكون تعدّدها وتكثّرها باختلاف المرتبة لاباختلاف الذات تماماً أو بعضاً، وإنّما هي مشتركة ذاتاً، واختلافها بالشدّة والضعف، والكمال والنقص بحيث يكون ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف، والافتراق ـ مع عدم كون ضعف الضعيف ونقص الناقص دخيلاً في ذاتهما لاشطراً ولاشرطاً، لا جزء ولا قيداً؛ لأنّ العدم الذي هو لا شيء محض، ولاواقعيّة له يمتنع أن يكون دخيلاً في قوام الأمر الخارجي بأحد النحوين؛ وامتناع تحقّق الجزء والقيد في الخارج يوجب امتناع تحقّق الكلّ والمقيّد الذي تقيّده بالقيد دخيل في تحقّقه، فالفرد الشديد تمام ذاته الوجود، أي أصل الذات وشدّتها كلاهما وجود؛ إذ ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، والفرد الضعيف تمام ذاته الوجود، وليس ضعفه دخيلاً في ذاته، لأنّه فقدان لما يجده الشديد دونه وهو أمر انتزاعيّ عقليّ ينتزعه العقل منه إذا قاسه مع الشديد. وأدرك فقدانه لما يجده الشديد، فإذا كان الشديد بتمام ذاته الوجود أصله وشدّته وكان الضعيف تمام ذاته الوجود؛ لعدم دخالة ضعفه في ذاته مع وحدة الثلاثة سنخاً والمعرّف الواحد الحاكي عن الذات يكون معرّفاً لكلّ واحد منها، فكلّها وجود واحد ذاتاً وسنخاً، فمن أين جاء التعدّد والتكثّر الذي يتوقّف على وجدان بعض المتعدّد والمتكثّر لما يكون البعض الآخر فاقداً له وإلّا فيلزم تعدّد الواحد بما هو واحد وهو محال، هذا مضافاً إلى عدم جريان التشكيك الخاصّي في الوجودات

في بيان أنّ التشكيك الخاصّي لايجري في الموجودات العرضية وأنّ تعدّدها ليس باختلاف المرتبة

والموجودات العرضيّة المتعدّدة غير المختلفة بالشدّة والضعف، نحو زيد وعمرو وبكر من أفراد نوع واحد، المتساوية في المرتبة وجوداً، فليس موجب تعدّدهما اختلاف المرتبة، فلابدّ من أن يكون الموجب له إمّا المشخّصات الفرديّة ويعبّر عنها بالعوارض المشخّصة والأمور الخارجة عن الذات، العارضة عليها، كمقولة الأين والوضع ونحوها، أو التباين بالذات وجوداً، وأيّ منهما كان فهو مخالف للتشكيك الخاصّي الذي ملاك التعدّد فيه اختلاف المرتبة مع أنّها من مصاديق مفهوم الوجود والموجود الصادقين عليها بالحمل الشائع أيضاً، كصدقهما كذلك على غيرها ممّا يكون اختلافها وموجب التعدّد فيها اختلاف المرتبة الذي من لوازم الوحدة السنخيّة، وكون موجب التعدّد فيها غير اختلاف المرتبة دالّ على عدم الوحدة السنخيّة بينها وبين غيرها، مع أنّ القائل بها يدّعيها بالنسبة إلى جميع أفراد مفهوم الوجود والموجود، وليس قائلاً بالتفصيل، وليس عليه دليل، فالقول بالوجود الواحد في الخارج سنخاً، وبالتعدّد الفردي بسبب اختلاف المرتبة، ليس في محلّه؛ لما مرّ من أنّ التعدّد والتكثّر والإثنينيّة يتوقّف على وجدان كلّ من الفردين واجداً لما لايجده الفرد الآخر، وعلى هذا، إن كان التعدّد باختلاف المرتبة بين الفردين مع وحدتهما سنخاً، فيكون أحدهما شديداً والآخر ضعيفاً، فليس فيهما ما يوجب التعدّد لأنّ ما يتوهّم أن يكون موجباً للتعدد هو ضعف الضعيف وشدّة الشديد، ولا يمكن أن يكونا موجبين للتعدّد؛ لأنّ الأوّل عبارة عن عدم

الزائد في المرتبة الشديدة متّحد سنخاً وذاتاً مع ما زيد عليه فلايمكن أن يكون موجباً للتعدّد

وفقدان الضعيف ما يجده الشديد، ومعلوم أنّ الفقدان والعدم لاشيء محض، وليس أمراً خارجيّاً حتى يكون جزءاً للضعيف، أو قيداً فالمركّب من الوجود والعدم لاوجود له في الخارج؛ لعدم جزئه، وكذا لو كان قيداً، والثاني وهو شدّة الوجود الواحد سنخاً، وهذا أيضاً لايمكن أن يكون موجباً للتعدّد والإثنينيّة؛ إذ المفروض

أنّ المقدار الزائد في الفرد الشديد والمرتبة الشديدة متّحد سنخاً وذاتاً مع أصل الفرد الشديد ومع الفرد الضعيف أيضاً، والثلاثة حقيقتها وذاتها شيء واحد، فالمقدار الزائد في الفرد الشديد لا يمكن أن يكون موجباً لتحقّق فرد مغائر للفرد الضعيف مع وحدته الذاتيّة مع أصل الفرد الشديد ومع الفرد الضعيف؛ لأنّه مستلزم لصيرورة الواحد متعدّداً من دون ما يحصل به تعدّد الواحد، وهو تناقض.

إن قلت: موجب التعدّد لاينحصر في فقدان الفرد الضعيف لما يجده الفرد الشديد، وفي وجدان الفرد الشديد لما لا يجده الفرد الضعيف حتّى لايحصل التعدّد بنحو التشكيك الخاصّي؛ لإمكان التعدّد بسبب تقيّد كلّ فرد ومرتبة بالماهيّة التي تنتزع منه، الحاكية عن خصوصيّة ذلك الفرد. وتلك المرتبة ممّا يجده ويجدها ذاتاً من دون تقيّده بقيد؛ لأنّ الوجود الممكن يكون محدوداً وواجداً لشيء وفاقداً لشيء أيّ وجود كان، ولو كان في أعلى مرتبة الوجود الإمكانيّ، ولأجل هذه المحدوديّة الذاتيّة ـ في قبال الوجود المطلق، والواجد لكلّ مرتبة من الوجود، ولكلّ كمال له بجميع مراتبه ـ يكون منشأ لانتزاع بعض المفاهيم الخاصّ من ذاته يكون حاكياً وكاشفاً عن واجديّته عن خصوصيّة وحيثيّة ذاتيّة، وعن كونه في أيّ مرتبة نازلة أو كاملة، فيكون محمولاً من صميمه، وذاتيّ باب البرهان لمنشأه ويعبّر عنه بماهيّة ذلك الوجود، ولذا قالوا: كلّ ممكن زوج تركيبيّ له ماهية ووجود، ولكن هذا التركيب ليس خارجيّاً، بل ذهنيّاً وعقليّاً يحلّله العقل إليهما إذا لاحظ الوجود الخارجيّ الإمكانيّ المحدود، فيرى أنّ له حيثيتين متّحدتين وجوداً، فينتزع منه مفهومين: مفهوم الوجود، ومفهوم ماهيّة خاصّة، كالإنسان، ويحمل أحدهما على الآخر بالحمل الشايع. فبناء على أصالة الوجود في الوجود الإمكاني أيضاً إنّما الأصيل وما في الخارج هو الوجود

الماهيّة أمر انتزاعي بناء على أصالة الوجود وتعدّده متفرّع على تعدّد منشأ انتزاعه

الإمكاني، وينتزع من ذاته ـ بلاتقيّده بشيء ـ مفهوم خاصّ يـعبّر عـنه بـماهيّته، ويقيّد الوجود الذي هو منشأ انتزاعه به، فيقال: وجود الإنسان أي وجود واجـد بالذات لما يحكي عنه مفهوم الإنسان، فيترتّب عليه آثاره، فتقيّد كلّ فرد من أفراد الوجود موجب لتعدّد الوجود الإمكاني لأجل تعدّد قيده وإن لم يكن في نـفس الوجود الإمكاني ما يوجب تعدّده، فوجود الإنسان غير وجود الفـرس ونـحوه، وغير وجود السماء والأرض؛ لأجل تقيّد كلّ منها بقيد مغاير لقيد الآخر، فيصحّ تعدّد الوجودات الإمكانيّة، بناء على التشكيك الخاصّي.

قلت: يرد عليه أوّلاً: أنّ تعدّد قيد الوجود الخارجي (وهو الماهيّة له) يـتفرّع على تعدّد منشأ انتزاعه؛ لأنّ المفروض أنّها أمر انتزاعي عـلى أصـالة الوجـود، منتزع عن الوجود الخارجي الخاصّ بحيث يكون خصوصيّة الوجود دخيلاً في منشأ الانتزاع، حاك وكاشف عن خصوصيّته الذاتيّة، فكلّ ماهية حاك وكـاشف عن الخصوصيّة والحيثيّة الذاتيّة لوجود خاص مغاير لوجود خاصّ آخر، مع أنّا قد أثبتنا وبرهنّا عدم إمكان تعدّد الوجود الخارجي الواحـد سـنخاً، بـناء عـلى التشكيك الخاصّي المبتني على التعدّد من داخل الذات بسبب شدّة السنخ الواحد الخارجي وضعفه، لابسبب التقيّد بأمر خارج عن الذات، كالكلّي المتواطئ، ومع عدم تعدّد منشأ الانتزاع للماهيّات المتعدّدة الحاكي كلّ واحد منها عن خصوصيّة ذاتيّة لوجود خاصّ بحيث يكون خصوصيّة ذلك الوجود الخاصّ دخيلاً في منشأ الانتزاع لايعقل، ويمتنع امتناعاً وقوعيّاً تعدّد الماهيّات؛ فإنّه كالمعلول بـلاعلّة؛ لأنّ منشأ الانتزاع كالعلّة القابليّة للمنتزع منه، ولايمكن انتزاع المفاهيم المتعدّدة التي يعتبر في انتزاع كلّ واحد منشأ انتزاع خاصّ مغاير لمنشأ انتزاع الآخر مـن وجود واحد وغير متعدّد؛ فإنّه كالمعلول بلاعلّة وهـو مـحال؛ للـزوم أن يـصير

الواحد متعدّداً أو المتعدّد واحداً.

وثانياً: أنّه ـ مع الإغماض عمّا ذكر ـ لا يمكن أن يتعدّد الوجود الخارجي الذي هو منشأ الانتزاع لماهيّة خاصّة بسبب الماهيّة المنتزعة منه؛ لتقيّده به، وذلك لأنّ المفهوم المنتزع من الأمر الخارجي موجود في الذهن، وليس له وجود خارجي مختصّ به، ووجود حقيقي له، وإنّما له وجود خارجي مجازي وبالعرض، وإسناد وجود منشأه إليه مجازاً من باب إسناد وجود العلّة القابليّة إلى معلوله وإلى المقبول وحينئذ الماهيّات المنتزعة عن الوجودات الخاصّة إمّا هي مع قطع النظر عن وجودها الذهنيّ والخارجيّ قيودات وموجبة لتعدّد مناشئها، وإمّا مع تقيّدها بوجودها الذهنيّ، وإمّا مع تقيّدها بوجوداتها الخارجيّة بالعرض والمجاز لانتزاعها من مناشئها الخارجيّة، كالعلّة القابليّة لها.

الماهيّة المعزيّ عن الوجود الخارجي والذهني والواجدة لمرتبة الذات فقط أو الملحوظة باللحاظ الذهني لا تكون سبباً لتعدّد الوجود الخارجي

أمّا الأوّل: فلا يمكن أن يكون قيداً للوجود الخارجي حتى يوجب تعدّده؛ فإنّه أمر واجد لذاتيّاته فقط وليس من ذاتيّاته، لا الوجود الخارجيّ ولا الذهنيّ، وما ليس بموجود مطلقاً كيف يكون موجباً لتعدّد الوجود الخارجيّ بسبب تقيّده به، فإنّ القيد المعدوم في الخارج لا يمكن أن يكون موجباً للتعدد في الخارج.

وأمّا الثاني: فإنّه وإن كان موجوداً في الذهن إلّا أنّه لا يمكن أن يكون قيداً للوجود الخارجي بحيث يوجب تعدّده إلّا أن يتحقّق في الخارج وهو مستلزم لأن يكون شيء واحد ذهنيّاً وخارجيّاً، فيترتّب عليه أثر الوجود الخارجي وهو خلاف الواقع، مع أنّ الماهية بناء على أصالة الوجود ليس لها تحقّق خارجي بالذات وحقيقة، وإنّما هي موجودة بالوجود بالعرض و إلّا فيلزم أن يكون كلاهما أصيلين وهو أمر محال كما بيّن في محلّه.

وأمّا الثالث: فهو مستلزم للدور لأنّ الوجود الخارجي بالعرض لماهية خاصّة

متوقّف على الوجود الخاصّ الذي هو منشأ انتزاعها الذي هو بخصوصيّته يكون منشأ الانتزاع، فيكون مغايراً لوجود خاص آخر يكون منشأ الانتزاع بخصوصيته لماهيّة خاصّة أُخرى، وهكذا وما لم يتحققّ الوجود الحقيقي الذي هو كالعلّة لها؛ لكونه منشأ الانتزاع لها لايتحقّق الوجود المجازي لها. لتفرّعه على الوجود الذي هو منشاؤها، فلو توقّف تعدّد الموجودات الخارجيّة التي هي منا شيء الانتزاع للماهيّات الخاصّة المنتزعة منها يلزم الدور.

القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصي مستلزم للجبر

فعلى القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصّي من وحدة السنخ وحصول الكثرة بسبب شدة السنخ الواحد وضعفه، يحصل التعدّد من الداخل لامن الخارج، كالمتواطئ لا وجه لحصول الكثرة والتعدّد واختلاف المرتبة، ولذا القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصّي مستلزم للقول بوحدة الوجود والموجود الشخصي ولا محيص عنه، وهذا جبر آخر بل لايبقى موضوع للجبر؛ لأنّ الجبر تعلّقي الوجود؛ إذ وجوده قائم بالمجبر والمجبور وهما إثنان والمفروض أنّه ليس في دار التحقّق إلّا وجود واحد غير محدود وهو الواجب تعالى (العياذ بالله).

وبالجملة قول الحكيم بأنّ العلّة الفاعليّة ومعطي الوجود، ومفيض الوجود منحصر فيه تعالى، مضافاً إلى أنّه مخالف لقاعدة «الواحد لايصدر منه إلّا واحد» التي يعتقدون بها مستلزم للجبر في أعمال الأناسيّ والعباد، وأنّها لم تكن موجودة بإيجادهم بقدرتهم، بل هي أفعال الله تعالى وهو موجدها وتقع بقدرته لا بقدرتهم، فما فائدة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، والتكاليف؟ وما معنى استحقاق الثواب والعقاب على أعمالهم؟ وكيف يجري الثواب والعقاب؟ وما معنى سائر ما يترتّب على الوظائف الشرعيّة من الأمور الدنيويّة والأخرويّة مع أنّ متعلّقاتها ليست أعمالاً للعباد على قول الحكيم وإنّما هي أعمال له تعالى، فإنّ إرسال الرسل،

وإنزال الكتب يكون الغرض منها بيان وظائف العباد بأقسامها والغرض عن بيان التكاليف أن تصير دواعي لهم لاختيار إيجاد متعلّقاتها أو تركها بعد قدرتهم على كلّ منهما تكويناً عند وصولها إليهم مع تحقق شرائطها وعدم موانعها، واستحقاق الثواب على العمل إنّما يكون فيما كان العمل إطاعة وهي فيما إذا يؤتى بالعمل الذي هو مطلوب وجوباً أو يترك العمل الذي هو منهيّ عنه عن انتخاب واختيار، واستحقاق العقاب على العمل فيما إذا كان معصية وهي فيما إذا ترك العمل الواجب أو أتى بالعمل الحرام عن انتخاب واختيار؛ فإنّ العمل الإجباري فعلاً كان أو تركاً لا يوجب استحقاق الثواب أو العقاب عقلاً وعقلاء، و إجراء العقاب والعقوبة ـ سواء كان في الدنيا أو الآخرة ـ يتوقّف على الاستحقاق وبدونه ظلم.

التوحيد الأفعالي موجب للجبر في أعمال العباد إذا كان عرضياً

وعلى هذا القول والمبنى أثبتوا التوحيد الأفعالي العرْضي المستلزم للجبر في أعمال العباد، وعلى الأسف أنّ الحكيم الشيعي ـ لأجل اعتقاده بانحصار العلّة الفاعليّة ومعطي الوجود، ومفيض الوجود، وما منه الوجود باللّه تعالى ـ اعتقد بالتوحيد الأفعالي له تعالى أيضاً كالتوحيد الذاتي والصفاتي المستلزم للجبر في أعمال العباد المترتّبة عليه مفاسدة كثيرة، مضافاً إلى أنّه خلاف المذهب وأنّه خلاف الدليل العقلي والنقلي المعاضد بالدليل العقلي كما بيّنّا في الكتاب، وقول الحكيم بأنّ علل ما سوى الله تعالى دخيلة أيضاً في وجود المعاليل ومنها الأعمال أيضاً؛ لأنّها وإن لم تكن عللاً فاعليّة، ومعطي الوجود ومفيضه إلّا أنّها علل معدّة بمعنى كونها دخيلة أيضاً لكن كلّ واحد منها على نحو خاصّ وكيفيّة خاصّة غير الفاعليّة لا يكفي لرفع الجبر الذي يترتّب عليه مفاسد لا يمكن الالتزام بها بناءً على المذهب الحقّ وذلك؛ لأن المعلول إذا كان العلّة التامّة له مركّباً فيتوقّف وجوده على مجموعها من حيث المجموع بحيث لو لم يتحقّق أحد أجزائها أيّ

منها كان لم يتحقّق للزوم تحقّق المعلول بلاعلّة؛ لاحتياجه إلى المجموع، لكـن كيفيّة دخالة كلّ من أجزاء العلّة التامّة تتفاوت وتختلف، وليست على نحو سواء فإنّ دخالة العلّة القابليّة في المعلول كونه محلاّ له عند صدوره عن الفاعل وإيجاده له كإيجاد العرض في المعروض، كإيجاد هيئة السـرير عـلى الخشب أو غـيره، وشرط القابل دخيل فيه بالواسطة؛ لأنّه دخيل في صيرورة المحلّ ذا خصوصيّة بها يقبل المعلول ويصير محلاًّ له عند صدوره عن الفاعل، والفاعل والعلّة الفاعليّة يوجد المعلول ويعطي وجوده بعد أن لم يكن، ولذا دخالته بالفعل متأخّرة رتـبة عن دخالة سائر الأجزاء بمعنى أنّه بعد تحقّق سـائر الأجـزاء تـصل النـوبة إلى دخالته بإيجاده للمعلول وقبله لا يمكن إن احتاج إلى سائر الأجزاء، فشأن الفاعل إيجاده للمعلول واعطاؤه وجوده بعد تحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة إن احتاج إليه، كما إذا لم يكن مجرّداً، فالمعلول يتحقّق بإيجاد الفاعل له بعد تحقّقه، وبعد تحقّق سائر الأجزاء، فعند وجود سائر الأجزاء ولو مع تحقّق الجميع بدون تحقّق الفاعل لايتحقّق المعلول إن كان تحقّقها بنحو الترتيب لادفعة، فوجود سائر الأجزاء وإن كان دخيلاً في وجوده أيضاً إلاّ أنّ الجزء الأخير المترتّب عليه وجوده بالفعل هو الفاعل وهو يوجده ويعطي وجوده، ويخرجه من كتم العدم إلى عالم الوجود بعد تحقّق سائر ماله الدخل إن احتاج إليه أيضاً ولذا يكون فاعله وموجده ومـعطي الوجود إيّاه وهو فعله وإيجاده له وعمل له، فليس المعلول فعلاً وإيـجاداً لسـائر أجزاء العلّة التامّة وإن كانت دخيلة في تحقّقه في الرتبة المـتقدّمة عـلى دخـالة الفاعل بالفعل وإيجاده له وإعطائه الوجود إيّاه وإخراجه من كتم العدم إلى عرصة الوجود، فهي مقدّمة لتأثير الفاعل بالفعل وإيجاده له وإعطائه الوجود، ولذا لو كان الترتّب بين تحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة وتحقّق الفاعل والعلّة الفاعليّة ومعطي

بيان كيفيّة دخالة أجزاء العلّة التامّة في وجود المعلول وتأخر رتبة العلّة الفاعليّة

قول الحكيم بانحصار العلّة الفاعليّة في الله تعالى مستلزم للجبر

الوجود زماناً أيضاً لايتحقّق المعلول ما لم يتحقّق الفاعل، فهو الجزء الأخير رتبة لتحقّقه، لأنّه يوجده ويعطي وجوده بالفعل، ويخرجه من كتم العدم بعد تحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة.

فبناء على مبنى الحكيم ومذهبه من كون الفاعل ومعطي الوجـود ومـا مـنه الوجود والمخرج من كتم العدم منحصر في الله تعالى بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة حتّى أعمال الأناسيّ والعباد، فجميع ما سوى الله تعالى من الممكنات الموجودة أفعال الله تعالى وموجودات بإيجاده وإعطائه الوجود إيّاهم وإخراجها من كتم العدم، فهو الفاعل لها، وموجدها، ومعطي الوجود لها حتى أعمال الأناسيّ والعباد لاسائر أجزاء العلّة التامّة إن كان محتاجاً إليها أيضاً.

فوجود الإنسان وقدرته والتفاته وإرادته وسائر ماله الدخـل فـي عـمله وإن كانت دخيلة في تحقّق عمله إلّا أنّه ليس هو فاعل عمله وموجده ومعطي الوجود له؛ لأنّ شيئاً منها ليس فاعلاً وموجداً له، بل عللاً معدّة له، وعند تـحقّقها تـصل النوبة إلى إيجاد الله تعالى له وإعطاؤه لوجوده فالله تعالى على مذهبهم هو الفاعل لعمل الإنسان، وموجِد له، ومعطي الوجود له، وعليه فما فائدة إرسـال الرسـل، وإنزل الكتب، وجعل التكاليف؟ وما وجه استحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما؟ وهكذا، أو صرف الدخالة بنحو من دون كون الإنسان فاعلاً لعمله، وموجِداً له، أو تاركاً له لايرفع الإشكال، والتوالي الفاسدة كدخالة القلم والقرطاس في الكتابة؛ فإنّها ليست فعلاً لهما وموجودة بإيجادهما لها. فكيف يصحّ تكليف الإنسان بعمل ليس هو فاعله وموجده له؟ بل فاعله وموجده غيره لكونه لغواً؟ لعدم كونه داعياً لإيجاد عمله أو تركه الذي هو الغرض من التكـليف؟ وكـيف يـصحّ اسـتحقاقه للثواب والعقاب مع أنّـه ليس بـفاعل له، وليس مـوجِداً له، فـلايكون عـملاً له،

ولم يوجد، فلم يقع إطاعة منه، ولا عصيان منه، وكيف يصحّ إجراء الثواب والعقاب مع أنّه ليس مستحقاً لشيء منهما؛ لعدم إتيانه لعمل. فالقول بـالتوحيد الأفـعالي العَرْضي ـ بمعنى انحصار الفاعل ومعطي الوجود، والموجد، وما منه الوجود في الله تعالى، وأنّ كلّ ممكن الوجود يوجَد بإيجاده وهو المعطي لوجوده حتّى أعمال الإنسان المسمّاة بالمقدورة، والتي هي متعلّق قُدرته، وقدرته دخيلة في تحقّقها ـ لا وجه له لترتّب التالي الفاسد عليه الذي لا يلتزم به الحكيم المسلم فـضلاً عـن الشيعي مضافاً إلى أنّه ينافي قولهم بإمكان إثبات الواجب ببرهان الإنّ بسبب فعله تعالى، والموجود الممكن بمعونة بطلان الدور والتسلسل مع أنّ الدور والتسلسل يبتنيان عـلى كـون مـمكن الوجـود مـوجداً ومـعطي الوجـود. نـعم، التـوحيد الأفعالي الطولي لا إشكال فيه حتى بالنسبة إلى أعمال الإنسان فضلاً عن غيره، ومعناه أنّ الفاعل المباشر وبلاواسطة لأعمال الإنسان، والموجد لهـا، والمـعطي لوجودها عند تحقّق سائر ماله الدخل في تحقّقها إن احـتاج إليـه هـو الإنسـان القادر، وهو الموجد له، والمعطي لوجودها، ومخرجها من كـتم العـدم إلى عـالم الوجود إن لم يكن مانع منه، كإرادة اللّه على خلاف ما أراده وهـو القـاهر فـوق عباده، وهو الذي يكون عزيزاً بمعنى كونه غالباً ولا يغلب، وقاهراً ولا يقهر، ومانعاً ولا يمنع، فإنّه علّة تامّة مختار ليس له مانع بوجه، وسائر العلل التامّة غيره تعالى لها المانع الذي عند وجوده لا تؤثّر، فالإنسان إذا تحقّق سائر مـاله الدخـل فـي وجود عمله المقدور، وتصل النوبة إلى فاعليّته وتأثيره بـالفعل فـي عـمله هـو الفاعل المباشر وبلا واسطة، وهو الموجد له أو التارك له بالاختيار والانـتخاب لأحد طرفي المقدور من عمله لا غيره أي الله تعالى وإن كان قادراً عليه؛ لكـونه فاعلاً أقوى ولكن حيث إنّ مبادئ عمله من وجوده وقدرته وسائر ماله الدخل فيه

التـوحيد الأفـعالي الطولي لا إشكال فيه

غير المقدور له سواء كان مقدوراً لغيره من الأناسي أم لا من الممكنات، وكلّ ممكن يحتاج في وجوده وعدمه إلى الغير إلى أن ينتهي إلى الواجب تعالى فلابدّ من أن ينتهى عمل الإنسانِ اليه تعالى، وانتهاؤه إليه تعالى ـ لأجل ما ذكر ـ لا ينافي كونه فاعلاً مباشراً لعمله عند وجود كلّ ما له الدخل في تحقّقه مع عدم المانع عنه، وأنّه باختياره وانتخابه يوجد عمله أو يتركه مادام كذلك، وهذا المبنى هو المصحِّح لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، ولاستحقاق الثواب، لتحقّق الإطاعة والعقاب لتحقّق المعصية، ولإجراء الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة لأجل الاستحقاق لهما وقد ذكرنا الدليل على مدّعى الحكيم في الكتاب وأثبتنا عدم تماميّته، وأنّ الفاعل المباشر وبلا واسطة والموجد لعمل الإنسان عند تحقّق سائر ماله الدخل فيه أيضاً إن احتاج إليه هو نفسه عن اختيار وانتخاب لأحد طرفي المقدور من العمل لا غيره مستقلاً أو بنحو الشركة عرضاً، وأنّه حينئذ متمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل بلا احتياج إلى مبادئ الاختيار؛ لأنه لا دخل لها في أصل إيجاد عمله والإمساك عنه غير الالتفات إليه و تصوّره وتصوّر ما يرتبط به وإن كانت دخيلة في حسنه وعدم قبحه، وأقمنا الدليل على ما ذكر وأجبنا عمّا يتوهّم أن يرد عليه مفصّلاً.

وقد قال بالتوحيد الأفعالي العرْضي من علماء الشيعة ممّن قال: بقول الحكيم: من أنّ الفاعل والموجِد ومعطي الوجود منحصر في الله تعالى كالمحقّق النراقي صاحب جامع السعادات ونحوه فإنّ له في المجلد الأوّل في فصل التوكّل كلاماً طويلاً فى ابتناء التوكّل على حصر المؤثّر في الله تعالى، قال: «فصل، ابتناء التوكّل على حصر المؤثّر في الله تعالى» فإنّه قسّم التوحيد على أربعة أقسام، وجعل له مراتب أربعة إلى أن قال: «فالمناط في التوكّل هو ثالث المراتب في التوحيد وهو

في الأقسام الأربعة للتوحيد التي قسّمها النراقي ومنها التوحيد الأفعالي العرضي

أن ينكشف للعبد بنور الحقّ أن لا فاعل إلّا اللّه، وأنّ كلّ موجود من خلق، ورزق، وعطاء، ومنع، وغنى، وفقر، وصحة، ومرض، وعزّ وذلّ، وحياة، وموت إلى غـير ذلك ممّا يطلق عليه اسم، فالمتفرّد بإبداعه واختراعه هو الله تعالى لاشريك له فيه، وإذا تكشّف له هذا لم ينظر إلى غيره، بل منه خوفه، وإليه رجاؤه وبه ثقته، وعليه اتّكاله؛ فإنّه الفاعل بالانفراد دون غيره، ومـا سـواه مسـخّرون لااسـتقلال لهـم بتحريك ذرّة في ملكوت السموات والأرض، ومن انفتح له أبواب المعارف اتّضح له هذا اتّضاحاً أتمّ من المشاهدة بالبصر» وله كلام طويل في تبيين ما ادّعاه مـن «أنّ معطي الوجود والمخرج من كتم العدم إلى عالم الوجود هو الله تعالى وغيره من العلل التكوينيّة غير الله تعالى، سواء كانت فاعليّة أو غير فاعليّة ممّا له دخل في وجود ممكن الوجود من سائر أجزاء العلّة التامّة مسخّر في أنحاء تأثيره فيه له تعالى ـإلى أن قال ـ وهذا هو التوحيد في الفعل للسالكين الذيـن انكشـف لهـم وحدة الفاعل بالمشاهدة، واستماع كلام ذرّات الملك والملكوت، وهو مـوقوف على الإيمان بعالم الملكوت، والتمكّن من المسافرة إليه، واسـتماع الكـلام مـن أهله، ومن كان أجنبيّاً من هذا العالم ولم يكن له استعداد الوصول إليه، ولم يمكنه أن يسلك السبيل الذي ذكرناه، فينبغي أنّ يردّ مثله إلى التوحيد الاعتقادي الذي يوجد في عالم الشهادة وهو أن يعلم ببعض الأدلّة وحدة الفـاعل ـإلى أن قـال: تنبيه.

قـول النـراقـي فـي التوحيد وهو المأخوذ عن الغزالي والإيراد الوارد عـليه وعـدم جوابه عنه

اعلم أنّ ما يبتني عليه التوحيد المذكور أعني كون جميع الأشياء من الأسباب والوسائط مقهورات مسخّرات تحت القدرة الأزليّة ظاهر، وسائر ما أوردناه فـي هذا المقام ممّا ذكره أبو حامد الغزالي وتبعه أصحابنا ولا إشكال فيه إلّا في أفعال الإنسان وحركاته؛ فإنّ البديهة تشهد بثبوت نوع اختيار له، لأنّه يتحرّك إن شاء،

ويسكن إن شاء مع أنّه لو كان مسخّراً مقهوراً في جميع أفعاله وحركاته لزم الجبر، ولا يصحّ التكليف والثواب والعقاب، ولتحقيق هذه المسألة موضع آخر ولا يليق ذكرها هنا.

والحقّ أنّ كلّ ماقيل فيها لا يخلو عن قصور ونقصان، والأولى السكوت والتأدّب بآداب الشرع»، انتهى.

أقول: إنّهﷺ في الفصل المذكور يثبت وحدة الفاعل، والموجد، وانحصاره في الله تعالى ببيان مفصّل، واستدلّ عليه، ثمّ ذكر في التنبيه الذي ذكره في آخر الفصل يتضمّن مطالب:

أحدها: أنّه يذعن بأنّ ما ذكر في الفصل المذكور ما ذكره أبو حد الغزالي، وتبعه فيما ذكر بعض أصحابنا.

ثانيها: أنّ ما ذكره الغزالي لا إشكال فيه، وصحيح بالنسبة إلى سائر العلل التكوينيّة العادية ممّا له دخل في معاليلها بكيفيّة خاصّة ولكنّ بالنسبة إلى أفعال الإنسان فيه إشكال، لأنّه لا يصحّ أن يقال: إنّ الفاعل والموجد لها هو الله تعالى أيضاً؛ لأنّه إن كان الإنسان مسخّراً ومقهوراً في جميع أفعاله وحركاته لزم الجبر، ولا يصحّ التكليف والثواب والعقاب؛ لأنّها مشروط باختياريّة العمل، وكونه موجوداً بإيجاد الإنسان لعمله، أو تاركاً له باختياره وانتخابه بحيث يكون التكليف داعياً له لانتخاب متعلّقه من إيجاده أو تركه وحينئذ يصحّ الثواب و العقاب وإن لم يكن الإنسان موجداً لعمله أو تاركاً له عن اختيار وانتخاب وكان فاعل عمله وموجده أو تاركه هو الله تعالى للزم لغويّة التكليف، ولا معنى للثواب والعقاب، لعدم الاستحقاق لشيء منهما؛ لأنّه لم يعمل عملاً، ولم يطع، و لم يعص، فإعطاء الثواب تفضّل لا الثواب، وإجراء العقاب ظلم، فلو قيل بأنّ الله هو الفاعل

الإشكال وارد على مبني وحدة الفاعل وأنّه هو الله تعالى سواء كان القول بها مبتنياً على مبنى الحكيم أو العارف القائل بوحدة الوجود والموجود

لعمل الإنسان يترتّب عليه التالي الفاسد عقلاً وعقلاء وهذا الإشكال على مبنى وحدة الفاعل وارد، فلا معنى للتوحيد الأفعالي العرضي على نحو الإطلاق، كما هو مبنى الحكيم، ويرد على ما نقل عن الغزالي أيضاً إن كان مراده ما هو مبنى الحكيم من وحدة الفاعل وإن كان مراده ممّا نقل عنه وحدة الوجود والموجود الشخصي، كما هو مبنى العارف الاصطلاحي وهو من العرفاء إن لم يكن أشعريّاً اعتقاداً فالأمر أشكل كما سيجيء.

توضيح إيراد النراقي على الغزالي وما يمكن أن يرد على إيراده

ثالثها: أنّه يذكر وجه الإشكال على وحدة الفاعل أنّ البديهة تشهد بثبوت نوع اختيار للإنسان في أعماله المقدورة؛ لأنّه يتحرّك إن شاء ويسكن إن شاء وهو ينافي كون الفاعل لعمل الإنسان هو الله تعالى.

أقول: الظاهر أنّ مراده من البديهة هى البديهة الثانويّة لا الأوّليّة أي العلم الحضوري للنفس بكون الإنسان فاعلاً مختاراً بالمباشر وبلا واسطة وإن كان ينتهي عمله طولاً إليه تعالى؛ لكون مباديه ممكن الوجود، وهذا لا يضرّ بكونه مختاراً مصحّحاً لتعلّق التكليف، وكونه مستحقّاً للثواب والعقاب، ولإجراء العقاب عليه، كما ذكرناه في الكتاب؛ لأنّ الإنسان قادر ولأجل قدرته يوجد ويمسك عن الإيجاد على البدل، وهي من صفات النفس وعلم النفس بذاتها وبصفاتها وبأفعالها حضوري لحضورها عندها بوجودها الواقعي لا بصورتها، ويعبّر عنه في المنطق بالمشاهدة الباطنيّة كالعلم بالجوع والعطش والفرح والغمّ وهكذا وقد يعبّر عنه بالعلم بالفرق بين حركة اليد غير المرتعشة والمرتعشة، وقد يرد عليه بأنّه إن كان العلم بكون الإنسان مختاراً بديهيّاً ثانويّاً وعلما حضوريّاً، فلابدّ من عدم الاختلاف فيه؛ لاستواء الكلّ في هذا العلم الحضوري، مع وقوع الاختلاف فيه من الأشعري والحكيم، وكلّ من اعتقد أنّ القادر فاعل ناقص لا تامّ.

رابعها: أنّه يقول: «والحقّ أنّ كلّ ما قيل فيها لا يخلو عن قصور ونقصان»، والظاهر أنّ مراده أنّ كلّ ما قيل في إثبات مسألة اختياريّة أعمال الإنسان لايخلو عن قصور ونقصان، وعدم كفايته في إثباتها.

أقول: الأمر كذلك، فإنّه لايوجد فيما كتبوا فيها ما يدلّ على اختياريّة أعمال الإنسان بمعنى كونه متمكّناً من كل إيجاد العمل والإمساك عنه بحيث لو شاء فعل ولو لميشأ لم يفعل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، وغاية ما أثبتوه هو اختياريّة أعماله بمعنى كونها مسبوقة بالإرادة المسبوقة بساير أجزاء مبادئ الاختيار بالترتيب مع عدم تمكّنه إلّا من أحد الطرفين من الإيجاد أو الترك، وقد ذكر في الكتاب مفصّلاً عند ذكر جبر العدليّة.

خامسها: أنّه قال: «والأولى السكوت والتأدّب بآداب الشرع» أقول: ظاهر هذه العبارة لو لم يكن صريحاً أن مسألة اختياريّة عمل الإنسان ـ بالمعنى الذي ذكرناه الذي هو المناط والملاك لصحّة التكليف، والموجب لاستحقاق الثواب والعقاب، ولصحّة إجراء العقاب وإعطاء الأجر ـ غير واضحة عنده، وأنّه غير جازم، وغير قاطع بها مع قطع النظر عن ادّعائه لبداهتها، ومع ذلك يقول: «ينبغي العمل بالوظائف والتكاليف الشرعيّة؛ لاحتمال كون أعمال الإنسان اختياريّة بالمعنى المذكور كما هي مقتضى البديهة التي ادّعاها ومثّل بما هو بديهي».

في بيان الإيراد على النراقي

أقول: إن لم يكن الإنسان جازماً وقاطعاً بالاختياريّة بالمعنى المذكور، يترتّب عليه التوالي الفاسدة التي لم يلتزم بها العدليّة من احتمال لغويّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، واحتمال عدم استحقاق الثواب والعقاب؛ لاحتمال كون الإنسان مجبوراً في عمله، واحتمال الظلم على العبد إن أجري عليه العقاب، وأنه تعالى ظالم (العياذ بالله تعالى) وهكذا إلّا أن يفرض حصول القطع

باختياريّة الإنسان ممّا وصل إلينا من المعصومين عليهم السلام فيها، للقطع بالسند وكونه منصوصاً أو مقروناً بالقرينة المفيدة له.

وقد أورد عليه في الذيل بأنّ هذا اعتراف بـالعجز وهـروب مـن حـلّ هـذه المعضلة التأريخيّة في سرّ الخلق، والحلّ الذي لم يسبق إليه البشـر حـتى عـند فلاسفتهم الأقدمين والمتأخّرين ما قاله إمامنا الصادق عليه السلام: «لاجبر ولاتـفويض ولكن أمر بين الأمرين» فإنّ الفاعل الذي منه الوجود هو الله تعالى وحده لا شريك له في خلقه، والفاعل الذي به الوجود هو العبد المختار في فعله، انتهى.

في نقل ما أورد في الذيل على النراقي وبيان اختيارية عمل الإنسان على مبني الحكيم

أقول: المذيّل قد استشكل على ما في المتن من أنّ «الأولى السكوت والتأدّب بآداب الشرع» أنّه اعتراف بالعجز عن حلّ هذه المسألة وهروب منه ثمّ قال: حلّها يكون بما لم يسبقه إليه بشر حتّى المتفكّرين منهم، كالفلاسفة أعـمّ مـن القـدماء والمتأخّرين، وهو ما قاله إمامنا الصادق عليه السلام: «لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بـين الأمرين» وفسّر قوله عليه السلام: «ولكن أمر بين الأمرين» بأنّ الله تعالى هو الفاعل، وما منه الوجود، والموجد ومعطي الوجود لكلّ ممكن وُجِد حتى أعمال الإنسان، وأنّ سائر ماله الدخل في وجود الممكن هو فاعل ما به الوجـود، فـوجود الإنسـان وقدرته وسائر ماله الدخل في وجود عمله فاعل ما به الوجود، ويعبّر عـنه فـي لسان الحكيم بالعلل المعدّة بالمعنى الأعمّ. وهو غير معطي الوجود ممّا له الدخل في وجود الممكن، وعلى هذا تفسيره لكلام المعصوم عليه السلام وبيان مراده الجدّي منه منطبق على مذهب الحكيم من أنّه تعالى معطي الوجود، والموجد للممكن، وسائر ماله الدخل في وجوده من العلل المعدّة. وقد زعم أنّ كون الإنسان فاعل ما بـه الوجود، والعلّة المعدّة بالمعنى الأعم ـ و قد يعبّر عنه بمجرى الفيض وعن معطي الوجود بالمفيض ـ كاف في كونه مختاراً أي بالمعنى الذي لايترتّب عليه التـالي

في الإيراد على من أورد في الذيل على النراقي في اختياريّة عمل الإنسان على مبني الحكيم وطبق كلام المعصوم عليه السلام

الفاسد الذي ذكره في المتن المترتّب على العمل بالجبر وقد بيّنّا سابقاً في ردّ مذهب الحكيم أنّ وجود الممكن فعل لمعطي الوجود والعلّة الفاعليّة وهو الجزء الأخير للعلّة التامّة في التأثير بالفعل في وجود الممكن؛ فإنّه بعد تحقّق سائر ماله الدخل في وجوده يوجده ويخرجه من كتم العدم إلى عرصة الوجود، فبإيجاده يوجد فهو إيجاده وفعله ووجود الممكن بوحدته تعلّقيّ الوجود لتعلّقه بالفاعل وبالممكن وهو عين التعلّق بهما، فمن جهة تعلّقه بالفاعل ومعطي الوجود إيجاده وفعله ومن جهة تعلّقه بالممكن وجوده وعلى أي تقدير وجود الممكن فعل للفاعل أي هو معط لوجوده عند تحقّق سائر ماله الدخل فيه لا غيره وإن كان لغيره نحو دخالة في وجوده، كما بيّنّا سابقاً كيفيّة دخالة أجزاء العلّة التامّة إن كانت مركّبة، فالفاعل ومعطي الوجود هو القادر على إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل ومختاراً فيهما، وما هو شرط عقلاً وعقلاء لحسن التكليف وعدم لغويّته وحسن إرسال الرسل وإنزال الكتب وعدم لغويّتهما، ولاستحقاق الإنسان للمدح وللثواب على العمل، ولاستحقاق الذمّ والعقاب على العمل ولصحّة إجرائهما على الإنسان كون الفاعل ومعطي الوجود قادراً ومختاراً ومتمكّناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه لا دخيلاً في وجوده كسائر أجزاء العلّة التامّة للعمل إن احتاج إليه، مثلاً الكتابة مع القلم الغصبي يكون المعاقب لأجلها هو الفاعل لا القلم مع أنّه من أجزاء العلّة التامّة لها؛ لعدم كونها فاعلاً، ومعطي الوجود لها وإن كان دخيلاً في وجودها أيضاً، وهكذا، فكون الشيء دخيلاً في وجود عمل الإنسان مع عدم كونه فاعلاً ومعطي الوجود، وما منه الوجود. ويعبّر عنه بما به الوجود، ومجرى الفيض أيضاً.

وقد يعبّر عنه بالعلّة المعدّة بالمعنى الأعمّ لا يكفي في تحقّق شرط صحّة

عدم صحة ما ذكره المذيّل لإثبات اختياريّة عمل الإنسان

إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وعدم لغويّتها، ولاستحقاق الثواب والعقاب على العمل، ولصحّة إجرائهما. فلو كان الإنسان فاعل ما به الوجود ومجرى الفيض لا فاعل ما منه الوجود ومعطي الوجود، وكان فاعل ما منه الوجود ومعطي الوجود لعمل الإنسان هو الله تعالى، فلا يرفع إشكال لغويّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وعدم استحقاق الإنسان للثواب والعقاب، وعدم إجرائهما بالنسبة إليه، فلا يتحقق الأمر بين الأمرين الذي به يرفع الإشكال المذكور وغيره فليس مراد المعصوم عليه السلام من قوله: «الأمر بين الأمرين» وأنّه ليس عمل الإنسان جبراً ولا تفويضاً بل هو أمر آخر بينهما ما ذكره المذيّل وفسّره به لانّ وما ذكره المذيّل وفسّره به إثبات للجبر؛ لأنّ فاعل ما منه الوجود لعمل الإنسان ومعطي الوجود له هو الله تعالى على ما فسّره، فليس الفاعل لعمل الإنسان وموجِده هو نفسه، بل غيره، فكيف يكون العمل مقدوراً ومختاراً له، وواجداً لما هو شرط صحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وهكذا. وهذا هو مبنى الحكيم. وما ذكر المتن نقلاً عن الغزالي إن كان مراد الغزالي مبنى الحكيم فالأمر مشكل، ويرد عليه ما يرد على الحكيم. وإن كان مراده مبنى العرفاء فالأمر أشكل والعبارة مجملة؛ لأنّ فيها ما يناسب كلّاً منهما كالإحراز الشهودي، وإبداع العمل، واختراعه فهو كرّ على مافرّ منه المذيّل، وحلّ المعضل بحيث يرفع الإشكال، ولا يترتّب التالي الفاسد يبتني على كون الإنسان هو الموجد، ومعطي الوجود لعمله، وما منه الوجود والفاعل القادر التامّ بالمباشرة ولايحتاج في تأثيره بالفعل إيجاداً أو إمساكاً إلى مبادئ الاختيار في أصل الإيجاد والإمساك عنه غير تصوّر العمل ومايرتبط به. وإن كانت دخيلة في الحسن الفاعلي وعدم قبحه عقلاً وعقلاءً، وأنّه متمكّن من كلّ إيجاد العمل

والإمساك عنه على البدل عند تحقّق سائر ماله الدخل في وجود العمل، مع عدم المانع، فيكون مختاراً في إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل فلاجبر ولم يكن مجبوراً، وحيث إنّ وجوده ووجود قدرته وسائر ماله الدخل فيوجود عمله ممّا لم يكن مقدوراً له ليس من أفعاله مع كونها ممكن الوجود المحتاج إلى العلّة التامّة حتى ينتهي إلى واجب الوجود بالذات، فليس مستقلّاً في إيجاد عمله أو تركه، ومحتاجاً إلى الواجب تعالى في إيجاده أو تركه بالواسطة وطولاً. فالإنسان هو الفاعل، والموجد، ومعطي الوجود لعمله بالمباشرة وبلاواسطة بدون دخالة شيء آخر في إيجاده أو تركه عرضاً مادام وجوده وقدرته وسائر ما له الدخل في عمله موجودة بإيجاد علّتها وبقائها بإبقائها، فليس غير مستقلّ طولاً ومفوّضاً إليه، وهذا هو عدم التفويض إليه طولاً، فلا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين، وينطبق عليه كلام المعصوم عليه السلام ولا يرد الإشكال عليه بما يرد على ما نقله عن الغزالي من مذهب الحكيم أو العارف، وعلى ما قاله المذيّل لأنّه مذهب الحكيم. وقد بيّنّا في الكتاب معنى الأمر بين الأمرين مفصّلاً وما بيّنّاه هنا إجماله.

في بيان ما يبتني عليه اختياريّة عمل الإنسان وحلّ معضلها وإثبات الأمر بين الأمرين

ثالثها: أنّه يقول: إنّ ما في الخارج أصالة هو الوجود والموجود الواحد الشخصي المطلق واللابشرط واللاتعيّن من جميع الجهات، وليس له أيّ تعيّن بالذات، وأنّه في وجوده وكمالاته لايحتاج إلى شيء خارج عن ذاته مطلقاً أعمّ من الحيثيّة التعليليّة والتقييديّة؛ لأنّ وجوده وكمالاته باقتضاء ذاته ويكون واجب الوجود والكمالات بالذات، ولكنّه من جهة إطلاق وجوده الخارجي واللابشرطيّة من جميع الجهات قابل للتقيد بالأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة أيّ ماهية كان ولا يأبى عنه، وهذا التقيّد ليس لأجل احتياجه إليه في وجوده وكمالاته حتّى يكون محدوداً؛ لأنّه واجب الوجود والكمالات بالذات، وليس

محتاجاً إلى حيثيّة تقييديّة ولاتعليليّة ويكون مطلقاً من الجهتين؛ لأنّ كلّاً من وجوده وكمالاته باقتضاء ذاته ولذا يكون مطلقاً منهما، ولا يكون محدوداً وإنّما احتياجه إليه لإمكان ظهور الوجود الواجب بالذات بصورة الممكنات، وتجلّيه بها ويتصبّغ بصبغتها ويتشكّل بأشكالها المختلفة المتعدّدة المتكثّرة التي لا يمكن أن يصير كذلك بدون التقيّد بها؛ لتنافيها لوجوده الواجب بالذات المقتضي لتجرّده عن المادّة والصورة، وعن الزمان والمكان، والمحلّ للأعراض فكيف يصير مركّباً وواقعاً في الزمان والمكان، ومعروضاً للأعراض ومضاداً للشيء ومماثلاً له؛ فإنّ كلّها من شئون الممكنات النواقص دون الوجود الواجب بالذات، ولكنّه من جهة إطلاقه الخارجي، واللا بشرطيّة وجوده الواجب بالذات، ولا تعيّنته من جميع الجهات يقبل التقيّد، فهذا التقيّد لا يوجب تعدّد الوجود بأن تصير القيود وهي الأعيان و الماهيات الممكنة موجودات بوجودات مختصّة بها، وإنّما هي تصير موجودة بعين وجود الواجب بالذات، ونتيجة وجودها بعين وجوده تعالى ظهوره بصورتها وتشكّلها بأشكالها، وتجلّيه بجلوتها، فيصير الإنسان والجبل والحجر والمدر وبياض الجسم وسواده وهكذا أيّة ماهيّة ممكنة كانت موجودة بعين وجوده تعالى، ويعبّر عن وجودها بعين وجوده تعالى بظهوره تعالى فيها، وتجلّيه بها، فيظهر بصورة الإنسان وسائر الممكنات من الماهيّات والأعيان الثابتة من أعلاها وأشرفها إلى الأسفل والأرذل والأخسّ حتّى التي يقبح تسميتها (العياذ بالله) فالله تعالى مع قطع النظر عن تقيّده بالأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة وجود وموجود واجب بالذات ويكون بسيطاً مجرّداً كمال التجرّد من جميع الجهات، غير محدود بحدّ من الحدود، ومع تقيّده بها يكون وجوداً وموجوداً إمكانيّاً محدوداً بحدود كثيرة، وسيعة بسعة الماهيّات الممكنة وهي مظاهرها ومجالي لها.

في بيان أنّ وجوده تعالى من جهة إطلاقه الخارجي ولابشرطية وجوده الواجب بالذات يقبل التقيّد وهو قول أهل العرفان الاصطلاحي

والتي يظهر بصورتها ويتجلّى بجلوتها مع أن ظهوره فيها وتجلّيه بـجلوتها عـين وجوده من الأعلى إلى الأسفل من الماهيّات الممكنة بحيث لايشذّ منها شـيء، فهي معدومة في الخارج، وليست موجودة بالوجود المختصّ بها فيترتّب عـليه آثارها وإنّما هي موجودة بعين وجوده تعالى، وإضافة وجوده تعالى بها وتقيّده بها ظهوره بصورتها وتجلّيه بجلوتها، وتشكّـله بأشكـالها، فـيصير إنسـاناً وحـجراً وشجراً وسواداً وبياضاً ومركّباً وزمانياً ومكانياً وهكذا وهكذا.

قال العارف القاشاني في بيان محو العبوديّة ومحو عين العبد:

في كلام العارف القاشاني في محو العبودية ومحو عين العبد

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان ـإلى أن قال ـ إلّا أن وجود الحقّ ظهر فيها فهي مع كونها ممكنات معدومة لها آثار في الوجود الظاهر بها، وبصورها المعلومة، والوجود ليس إلّا عين الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلّا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثّر، فلافاعل ولا مـوجود إلّا الحـقّ تـعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعيّنه وتقيّده بصورة العبد التي هي شأن من شئونه الذاتيّة، وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعين العـبد بـاقية عـلى عدمها، فالعبد ممحوّ والعبوديّة ممحوّة كما قال تعالى: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمىٰ﴾.

أقول: لكلامه كمال الظهور في أنّه ليس في الخارج إلّا وجود الحـقّ تعالى، وهو بإضافته إلى الأعيان والماهيات الممكنة تظهر بها وفـيها، ويتصوّر بصورتها، ولكنّ الإضافة والأعيان معدومان في الخارج، ولذا الأثر ليس لهما؛ لأنّهما معدومان والمعدوم لا أثر له، وإنّما الأثر تـابع للوجود، فحيث إنّ الوجود للحقّ تعالى وحـده وهـو المـوجود فـقط

لاغيره فأثر إضافته تعالى إلى الأعيان والماهيات ظهوره بها وفيها، وتصوّره بصورتها لا وجودها في الخارج بوجود مختصّ بها، وإنّما هي والإضافة كلتاهما معدومتان لا أثر خارجي لهما، وإنّما الأثر له تعالى وحده، ولذا يقول: هو العابد من جهة تعيّنه وتقيّده بماهيّة العابد وإضافة وجوده إليه، وهو المعبود من جهة إطلاقه الذاتي، وكونه واجب الوجود بالذات. فالعبد والعبوديّة فانيان في وجوده تعالى. وبعين وجوده موجودان لا بوجود مختصّ لكلّ منهما، وهذا معنى محو العبوديّة ومحو عين العبد في الله تعالى، وفي وجوده، فماهيّة العبوديّة وماهيّة العبد وهما عينهما في اصطلاح العرفاء موجودتان بعين وجود الله تعالى، ولا وجود مختصّ بهما، فوجودهما فإن في وجوده تعالى فالأثر و ذو الأثر كلاهما موجودان بعين وجود الله تعالى؛ لأنّهما من الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة وكلّ ماهية ممكنة خارجيّة موجودة بعين وجوده تعالى. وخاطب الله تعالى رسولهﷺ في الآية: إنّ الرمي الصادر منك لم‌يكن صادراً منك وإنّما صدر من الله تعالى؛ لأنّك معدوم في الخارج وإنّما إضافة وجوده تعالى إليك صار موجباً لصدور رميك منه لصيرورتك موجوداً بعين وجوده بسببها، فوجودك فإن في وجوده تعالى وهو صار ظاهراً بصورتك وأنّك معدوم في الخارج.[1]

في نقل كلام العارف القاشاني أنه صريح في أنّ الموجود منحصر في وجوده تعالى في دار التحقق

وقال في باب العين في تفسير العالم:

هو الظلّ الثاني وليس إلّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات كلّها، فلظهوره بتعيّناتها سمّي باسم السوى، والغير باعتبار إضافته إلى

١. اصطلاحات الصوفية، ص ٨٠.

الممكنات؛ إذ لاوجود للممكن إلّا بمجرّد هذه النسبة وإلّا فالوجود عين الحقّ والممكنات ثابتة على عدميتها في علم الحقّ وهي شئونها الذاتيّة، فالعالم صورة الحقّ، والحقّ هويّة العالم وروحه. إلخ.

أقول: هذه العبارات صريحة في أنّه ليس في الخارج إلّا وجود الحقّ والعالم برمّته المتشكّل من الماهيات المختلفة بأنواعها وأقسامها غير موجودة ومعدومة، وليس لشيء منها وجود مختصّ به وقد أضيف إليها وجود الحقّ وهذه الإضافة لم توجب تحققها في الخارج، وإنّما صار موجباً لظهوره تعالى بصور الممكنات كلّها، فالعالم صورة الحقّ، والحقّ هوية العالم كما قال (أي العالم): بسبب إضافة وجود الحقّ تعالى إليه (أي إلى كلّ ماهية ممكنة مضاف إليها) صار موجوداً بعين وجوده تعالى، ولأجل هذا صار الحقّ تعالى ظاهراً بصورة العام أي بصورة كلّ ماهية ممكنة مضاف إليها، والحقّ هويّة العالم وروحه أي وجوده عين وجوده تعالى وبعين وجوده صار موجوداً لابوجود آخر[1]، انتهى.

وقال مصحّح الرسالة والمعلّق عليه مستشكلاً عليه في الذيل: ونعم ما قال:

في كلام المعلق على الرسالة حول وحدة الوجود والموجود وإيراده عليها وتوجيه كلامه

ولا يخفى ما في هذا التعريف من تأكيد لوحدة الوجود بالمعنى المرفوض فلسفيّاً ودينيّاً، وهو الذي يسوّي فيه بين الله والعالم أو يلغي تصوّر العالم، ومن الصحيح أن يقال: العالم على الحقّ بمعنى ميدان التجلّي الإلهي بآثار صفاته الحسنى المنبئة عن ذاته وتقدسّه، لكن ليس من الصحيح أن يقال: إنّ وجود هذا العالم هو عين وجود الله؛ إذ أنّ من المسلّم عند تأكيدنا للوجود الواجب والذاتي لله سبحانه أنّ كلّ وجود سواه إنّما هو مستمدّ منه، أمّا عدميّة الممكنات في ذاتها، فلا ينكر أنّها

---

١. اصطلاحات الصوفية، ص ١٠٥.

صحيحة إذا أريد نفي حصولها على وجود خارج من الذات. أمّا إذا اعتبر استمدادها في الوجود من الذات، فمن السخف الفكري افتراض عدميّتها واعتبار أنّ هذه هي شئونها الذاتيّة. إلخ.

يقول: «لا يصحّ أن يقال: وجود العالم عين وجود الله» وإنّما الصحيح أن يقال: إنّ كلّ ما سواه في وجودٌ يستمدّ من الله تعالى، ويحتاج إليه في وجوده بأنّ إعطاه إيّاه لكونه ممكناً محتاجاً ذاتاً في وجوده؛ لعدم وجدانه له ذاتاً بدونه سواء قلنا بأصالة الماهية في الممكنات أو بأصالة الوجود؛ إذ على الأوّل ليس الوجود والعدم من ذاتياته، ويكون خالياً عنهما، وعلى الثاني يكون ذاته مرتبطاً به تعالى، بل عين الربط به. وأمّا عدميّة الماهيات ذاتاً إن كانت بمعنى خلوّ ذاتها عن الوجود، فلا إشكال فيه، وإن كان بمعنى وجودها عين وجود الحقّ تعالى، فليس بصحيح، وهذا كلام حقّ وصحيح.

قول العارف الجامي في وحدة الوجود والموجود وتشبيهما بوحدة البحر وأمواجه

قال العارف الجامي في نقد النصوص في شرح نقش الفصوص في الفصل الثامن في وحدة الوجود:[١]

ليس حال ما يطلق عليه السوى والغير إلّا كحال الأمواج على البحر الزخّار؛ فإن الموج لاشكّ أنّه غير الماء عند العقل من حيث إنّه عرض قائم بالماء، وأمّا من حيث الوجود فليس شيء غير الماء فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها وغفل عن البحر الزخّار الذي بتموّجه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ظاهره، هذه الأمواج يقول بالامتياز بينهما، ويثبت الغير والسوى، ومن نظر إلى [على] البحر وعرف أنّها أمواجها والأمواج لاتحقّق لها بأنفسها قائل

١. نقد النصوص، الفصل الثامن، ص ٦٦.

بأنّها أعدام ظهرت بالوجود فليس عنده إلّا الحقّ سبحانه وما عداه عدم يخيّل أنّه موجود متحقّق، فوجوده خيال محض، والمتحقّق هو الحقّ لاغير لذلك.

نقله لكلام الجندي وتمجيده له لاجل أنه قال ما في دار التحقّق كالبحر وأمواجه

قال الجنيد رحمه الله: الآن كما كان عند سماعه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «كان الله ولم‌يكن معه شيء» هذا كلام الجنيد تأييد لكلامه في معدوميّة الأشياء حيث قال: الآن ليس مع اللّاشيء كما لم‌يكن في الأزل معه شيء.

ولله درّ الشيخ مؤيّد الدين الجندي حيث قال (أي الجندي):

والبحر بحر على ما كان في قدم إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لا يحتجنّك أشكال تشاكلها عمّن تشكّل فيما فهي أستار
موجهائى كه بحر هستى راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقيقت حباب آب بود
پس از اين رو، هستى أشيا راست چون هستى سراب بود

أقول: صراحة هذه العبارات نظماً ونثراً في أنّه في الخارج هو الوجود الواحد الحقّ تعالى وما عداه من الممكنات معدوم فيه بتشبيهه الله تعالى بالبحر وللممكنات بأمواجه، و أنّ البحر موجود دون الأمواج، وأنّها معدومة في الخارج إلى حدّ لاتحتاج إلى البيان والتوضيح. ثمّ قال وصل:

الوجود العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغائر للوجود الحقّ المطلق المجرّد عن الأعيان والمظاهر (أي الماهيات) إلّا بنسب واعتبارات، كالظهور، والتعيّن، والتعدّد الحاصل بالاقتران، وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلّق بالمظاهر ـ فللوجود اعتباران:

أحدهما: من حيث كونه وجوداً فحسب وهو الحقّ، وأنّه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب، ولاصفة، ولانعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت.

والاعتبار الآخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على أعيان الموجودات وهو سبحانه إذا اعتبر تعيّن وجوده مقيّداً بالصفات اللازمة لكلّ متعيّن من الأعيان الممكنة؛ فإنّ ذلك التعيّن والتشخّص يسمّى خلقاً وسوى، وينضاف إليه سبحانه؛ إذ ذاك كلّ وصف، ويسمّى بكلّ اسم، ويقبل كلّ حكم، ويتقيّد بكل رسم، ويدرك بكلّ مَشعر من بصر، وسمع، وعقل، وفهم:

لي حبيب قد يسمّى باسم كلّ من يسمّى
فأنا عن ذاك أكنّى في صريح أو معمّى
لست أعني برباب وبهند وبسلمى
غيره فاعتبروه فهو الإسم والمسمّى

وذلك لسريانه في كلّ شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّي والانقسام، والحلول في الأرواح والأجسام -إلى أن قال- ولاينافي ظهوره في الأشياء وإظهار تعيّنه وتقيدّه بها وبأحكامها من حيث هي علوّه وإطلاقه عن كلّ القيود وغناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود، بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق، وتخالف من وجه، فيأتلف وبين ما تنافر وتباين فيختلف.

توضيحات لكلام الجندي

أقول: هذه العبارات في مقام بيان أنّ لله تعالى جهتين: إحداهما: الذات، وأنّ ذاته مجرّدة عن جميع القيودات، وتقيّده بها وغنيّ في ذاته عنه، والأخرى أنه مقيّد

بالماهيات الممكنة، فمن الجهة الأولى: لاكثرة فيه، ولا تركيب، ولا صفة، ولا اسم، ولا رسم؛ فإنّه وجود بحت صرف. ومن الجهة الثانية: وهي تقيّده بالممكنات أي الماهيات الممكنة وباصطلاحهم: الأعيان الثابتة، فوجوده من جهة تقيّده بها يسمّى خلقاً (أي مخلوقاً) وسوىً، ويسمّى بكلّ أسم من أسماء الممكنات، ويقبل كلّ حكم من أحكام الماهيات، وحينئذ يدرك بكلّ مشعر من المشاعر الظاهريّة من بصر، وسمع، والباطنية، كالعقل. فما في الخارج وجود واحد شخصي له جهتان، ومن الجهة الثانية يتصوّر بصور جميع الممكنات، ويظهر فيها، ويتشكّل بأشكالها المختلفة من المتماثلة، والمتضادّة، والمتباينة. ويتّصف بكونه مخلوقاً لأجل الثانية وتقيّده بالماهيات الممكنة، كما أنّه يتّصف بكونه خالقاً لأجل الجهة الأولى، وإطلاقه وعدم تقيّده بقيد، وهو وجوبه الذاتي، فكلّ ممكن موجودة بعين وجوده لا بوجود آخر؛ لأجل تقيّده بالماهيات الممكنة، وقد قال في أوّل عباراته المذكورة في هذا الوصل:

الوجود العارض للممكنات المخلوقة. خلقه تعالى لها عبارة عن تقيّد وجوده تعالى بها لا إيجاده لها بوجود آخر، لأنّها موجودة بعين وجوده. ليس مغايراً للوجود الحقّ المطلق المجرّد عن الأعيان والمظاهر إلّا بنسب واعتبارات كالظهور، والتعيّن، والتعدّد الحاصل بالاقتران أي بالماهيات. إلخ.

تشبيه العارف الجامي للوجود الواجبي المطلق المتشكّل بأشكال الماهيّات الممكنة بالألف المتشكّلة بأشكال مختلفة خطيّة ولفظية

قال: وصل: حقيقة الحروف ألفٌ مشكّلة بأشكال مختلفة في اللفظ والخطّ (قال في الذيل في تفسير الألف اللفظي والخطّي المراد من الألف اللفظيّة صوت ممتدّ غير مقيّد بالاعتماد على مخرج خاصّ ولا بعدمه: ومن الألف الخطيّة امتداد خطّي غير مقيّد بشكل مخصوص من الأشكال المختلفة الحرفيّة ولا بعدمه) فهي

آية مبصرة لمن تبصّر، دالّة بالمماثلة على الوجود المطلق الذي هو أصل الموجودات المقيّدة لاقيد فيه ولا ظهور له إلّا في ضمن وجود مقيّد، وحقيقة المقيّد هو المطلق مع قيد، فحقيقة جميع أجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعيّناتها محتجب بها كظهور الألف بالحروف واحتجابها بأشكالها. فمن كاشفه الله بحقيقة الوجود أغناه عن تعلّم حقائق وجود الأشياء، كمن أغناه عن تعلّم حقائق الحروف بعد ما أراه حقيقة الألف، وللشيخ عزّ الملّة والدين محمود الكاشي شارح القصيدة الفارضيّة رحمه الله في هذا المعنى رباعيّة:

دل گفت مرا علم لدنّى هوس است

تعليم كن گرت بدين دست رس است

گفتم كه الف گفت دگر گفتم هيچ

در خانه اگر كس است يك حرف بس است

توضيح كلام العارف الجامي في تشبيه للوجود الواجبي المطلق بالألف المطلق المتشكّلة بأشكال لفظيّة وخطيّة

أقول: شبّه الوجود الخارجي لابشرط من حيث تقيّده بالأعيان الثابتة وعدم تقيّده بها وهو الوجود الواجبي بالألف اللفظي اللّا بشرط من حيث تقيّده بكونه معتمداً على مخرج خاصّ وعدمه، وتشكّل الوجود الواجبي اللّا بشرط بأشكال الأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة بسبب تقيّده بها بالألف اللفظي اللّا بشرط المتشكّل بأشكال مختلفة من الألف بسبب اعتماده على مخارج خاصّة، وبالألف الخطّي اللّا بشرط من حيث تقيّده بصورة خاصّة وشكل خاصّ وتشكّله بأشكال الأعيان الثابتة بسبب تقيّده بها بالألف الخطّي اللّا بشرط المتشكّل بأشكال مختلفة من الألف الخطّي بسبب تقيدّه بصور وأشكال مختلفة خاصّة. فكما أنّ الوجود الواجبي اللّا بشرط ظاهر بصور الأعيان الثابتة وأشكالها، ومحتجب في صورها وأشكالها بما هو وجود واجبي فلايدركه غير الناقد البصير، وإنّما يدركه

بصور الأعيان الثابتة وأشكالها كذلك الألف اللفظي اللّا بشرط، والخطّي كذلك ظاهران بصورٍ وأشكال مختلفة من الألف اللفظي والخطّي ولايدركانهما غير الناقد البصير، وإنّما يدركه بصور وأشكال مختلفة من الألف ثم شبّه الوجود الواجبي اللّا بشرط والمطلق بالواحد اللّا بشرط عن تقيّده بالواحدة وعدمه بها، وعن تقيّده بالاثنين وعدمه بهما، وهكذا حسب مراتب الأعداد وشبّه الأعيان الثابتة بمراتب الأعداد التي إذا تقيّد بها يظهر بصورتها، ونقل عن الشيخ المذكور شعراً:

کثرت چو نيك در نگری عين وحدت است

ما را شكی نماند در اين‌گر تو را شكی است

در هر عدد ز روی حقيقت چو بنگری

گر صورتش ببينی وگر ماده يكی است

تشبيه الله تعالى بالنور المحسوس وتشبيه الماهيات والاعيان الثابتة بالزجاجات المتلوّنة بألوان مختلفة

وفي وصل آخر شبّه الله تعالى بالنور المحسوس والأعيان الثابتة بالزجاجات المتنوّعة المتلوّنة بألوان مختلفة، فكما أنّ النور المحسوس إذا وقع على الزجاجات المختلفة ألوانها يظهر بصورة أنوار لها ألوان مختلفة بسبب وقوعه على تلك الزجاجات وتقيّده بها مع أنّه ليس للنور لون من الألوان ذاتاً، كذلك الوجود الواجبي اللّا بشرط والمطلق عن تقيّده بالأعيان الثابتة وعدمه، ويظهر بصور تلك الأعيان إذا تقيّد بها مع أنّه ليس له بذاته صورة من صورها، وذكر له شعراً:

اعيان همه شيشه‌های گوناگون بود

کافتاد بر آن پرتو خورشيد وجود

هر شيشه که بود سرخ يا زرد وکبود

خورشيد در آن هم به همان رنگ نمود

في بيان قول السيد الآملي:

والعارف الشيعي السيّد حيدر الآملي في كتابه جامع الأسرار ومنبع الأنوار، وفي رسالته نقد النقود في معرفة الوجود المنضمّة إليه قد بيّن ما يدّعيه العرفاء، وأوضح مرامهم ومرادهم بعبارات وبيانات مختلفة، واستدلّ عليه، واستند لإثباته بالآيات والروايات المتعدّدة، وطبّقها على مدّعاهم، وذكر كلمات بعض أساطين العرفاء العارف بمرامهم، كالقاشاني، وقد عبّر عنه بالمولى الأعظم كمال الحقّ والملّة والدين عبد الرّزاق الكاشي، وهو من شرّاح الفصوص لابن عربي، وكمحي الدين المعروف بابن عربي، وقد عبّر عنه بالشيخ الأكبر كغيره لبيان ما هو مرادهم؛ فإنّ أهل البيت أدري بما في البيت.

أقول: ولا بأس بنقل بعض كلماته حيث قال في رسالة نقد النقود في الأصل الثالث في بحث الوجود وظهوره بعد تشبيه الله تعالى بالواحد لابشرط واللّا تعيّن، والممكنات بمراتب الأعداد، وبالبحر وأمواجه[١]: ولا أشكّ أنّه مايخفى مع هـذا المثال على أحد حقيقة وجود الموجودات وكيفيّتها، أعني نسبتها إلى الوجود المطلقّ الحقّ تعالى ونسبته إليها؛ لأنّ مثال البحر والأمواج مثال معقول في صورة محسوسة، و لا يشكّ أحد كما قالوا: العالم هو الظلّ الثاني، وليس هو إلّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات كلّها فلظهوره تعالى بتعيّناتها أي صور الممكنات سمّي باسم السوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات؛ إذ لا وجود للممكن إلّا بمجرّد هذه النسبة وإلّا فالوجود هو عين الحقّ، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحقّ وهي شئونه الذاتية، فالعالم صورة الحقّ، والحقّ هوهويّة العالم وروحه

١. نقد النقود، ص ٦٦٩، الأصل الثالث.

وهذه التعيّنات في الوجود الواحد إسماً وحكم إسمه تعالى الظاهر الذي هو مجلى الأسم الباطن. «وبالجملة لا زال الوجود الحقّ ظاهراً وباطناً، أوّلاً، آخراً، واحداً، كثيراً، خالقاً، مخلوقاً، عبداً، ربّاً. وليس يمنع ظاهريّته باطنيّته، ولا أوّليّته آخريّته، ولا وحدته كثرته، ولا خالقيّته مخلوقيّته ولا ربوبيّته مربوبيّته. هو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكلّ شيء عليم.»

بيت:

فالحقّ خـلق بـهذا الوجـه فـاعتبروا

وليس خلقاً بـذاك الوجـه فـاذّكـروا

أي وجود الحقّ هو وجود الخلق من جهة تقيدّه بالأعيان الثابتة، والماهيات الممكنة، وأنّه بسبب هذا التقيدّ يصير هي موجودة بعين وجود الحـقّ لابـوجود آخر، وليس وجود الحقّ وجود الخلق من جهة وجوبه الذاتي والإطلاقي.

جمّع وفرّق فإنّ العين واحـدة   وهي الكثيرة لا تبقى ولا تـذر

والظاهر أنّ مراده من هذا البيت هو الأمر بالقول باجتماع وجود الحقّ والخلق في وجود واحد، وبالقول بالفرق بين وجوده تـعالى مـن جـهة وجـوده الذاتـي وإطلاقه ذاتاً ووجود الخلق بكونه عين وجود الحقّ من جهة تقيّده بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة، وأنّ في الخارج وجوداً وموجوداً واحداً وهو وجود الحـقّ تعالى والأمور الكثيرة وهي الماهيات الممكنة وجودها فانية في وجود الحـقّ، ولايبقى مغايراً لوجود الحقّ تعالى، وكتابه مشحون ببيان مرادهم ومرامهم وهـو مصرّ عليه لاسيّما في رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، ونـقلنا كـلامه فـي الكتاب، وأوردنا عليه، ولا بأس بذكر ما نقله عن ابن العربى بما في فصوصه من الأبيات المبيّنة لما يدّعيه العرفاء وهو من أعاظمهم قال في الرسالة، في الأصل

نقل السيد الحيدر الأملي لقول ابن العربي في فصوصه كما بيّنه بكونه قائلاً بـوحدة الوجـود والموجود

الثالث، في بحث الوجود وظهوره[١]: «وكان الشيخ الأعظم ابن العربي ﷺ قد أشار إلى هذا المعنى في فصوصه أيضاً بقوله:

فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا
فإنّا أعبد حقّاً ... وأنّ الله مولانا
وإنّا عينه فاعلم ... إذا ما قلت إنساناً
فلا تحجب بإنسان ... فقد أعطاك برهاناً
فكن حقّاً وكن خلقاً ... تكن بالله رحماناً
وغذّ خلقه منه ... تكن روحاً وريحاناً
فأعطيناه ما يبدو ... به فينا فأعطانا
فصار الامر مقسوماً ... بإيّاه وإيّانا

انتهى.

يقول: الوجود الخارجي يتوقّف على الله تعالى وعلينا معاً. أمّا توقّفه على الله تعالى، فلأنّه وجود واجبي بالذات لايحتاج في أصل وجوده إلى غيره، ولكن لكونه مطلقاً ولابشرط، له قابليّة التقيدّ بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة، وهذه القابليّة التي من لوازم إطلاقه توجب تقيّده بها، ولاينفكّ وجوده عن هذا التقيّد (ولذا يقولون: الماهيات الممكنة من شئونه الذاتي ولوازم وجوده)، فيوجد بعين وجوده الماهيات الممكنة أيضاً، فكلّ مِن وجوده تعالى والماهيات الممكنة دخيل في تحقّق الوجود و الموجود الخارجي وهو وجوده تعالى ووجود الماهيات الممكنة بعين وجوده تعالى، لا بوجود آخر، فلو لم يكن أحدهما، فلايتحقّق الوجود والموجود الخارجي.

---

١. نقد النقود، ص ٦٦٥.

أمّا عدم وجوده تعالى، فيوجب عدم الوجود بالذات في الخارج وبدونه لايمكن تحقّق الوجود الخارجي؛ للزوم الدور والتسلسل، أو الخلف والتناقض. وأمّا عدم الماهيات الممكنة، فيوجب عدم تقيّد وجوده تعالى بها مع أنّ تقيّده بها من لوازم إطلاق وجوده، وعدم تعيّنه من جميع الجهات، وهو أمر لاينفكّ عنه. فنحن نعبد أو إنّا أعبدُ الحقّ؛ لأنّ وجودنا بوجوده، ونحن عبيد ومخلوقون له بالنحو المذكور وهو فناء وجودنا في وجوده، والله تعالى مولانا ومدبّر أمورنا.

ويقول في البيت الثالث: «إذا تكلّمت في وجود الإنسان، وأنّه موجود، فاعلم، أنّ وجودنا أو وجودي الإنساني عين وجود الله تعالى لاغيره وإنّا أو أنَا بعين وجود الله تعالى موجود لابوجود آخر مغاير لوجوده.»

في توضيح قول ابن العربي

وفي الرابع يقول: «لايصير وجود الإنسان حجاباً لك وصار مانعاً عن أن تراه عين وجود الله تعالى، فلا تدرك ما هو الواقع مع أنّ البرهان أفادك عينيّة وجوده مع وجوده تعالى».

وفي الخامس يقول: «فالنتيجة أنّك الحقّ والخلق معاً ولكنّ الأصل في الوجود هو الله تعالى؛ لكونه واجباً وأنت بسبب وجوده موجود بنحو تقيّد وجوده بما هيتك».

وفي السادس يقول: «يتغذّي وجود الخلق من وجوده تعالى، ومنشأ وجود الخلق وجوده تعالى بسبب التقيّد المذكور، فيكون وجودك الخلقي الذي هو عين وجود الحقّ له روح وريحانٌ».

وفي السابع يقول: «فنحن (أي الخلق) أعطانا الله ظهوره فينا، وفي صورتنا الإنسانيّة؛ لكون ماهياتنا قيوداً لوجوده، فصارت سبباً لظهوره بصورتنا الإنسانيّة، فهو أيضاً أعطى وجودنا الذي هو عين وجوده بسبب تقيّده بماهيتنا، فنحن

المعطين إيّاه شيئاً من جهة، وهو المعطي إيّانا شيئاً من جهة».

وفي الثامن يقول: «فصار أمر الإعطا حاصلاً من الجانبين: منه ومنّا. ومقسوماً بيننا وبينه، وهذه المقالة من ابن العربي صـريح فـيما يـدّعيه العـرفاء، وأنّ فـي دارا التحقّق وجوداً وموجوداً واحداً شخصياً مطلقاً من جميع الجهات، وهو وجود الله تعالى، وبعين وجوده يوجد الماهيات الممكنة والأعيان الثابتة.

وقد نقل المحقّق اللاهيجي في الشوارق في مسألة زيادة الوجود على الماهية كلاماً عن بعض أساطين العرفاء وهو صدرالدين القونوي على ما في الحـاشية، يبيّن فيه مرامهم، قال:

حكـاية اللاهيجي لقول بعض أساطين العرفاء

نقل عن بعضهم أنّه إذا اختلف حقيقة بكونها في شيء أقوى أو أشدّ أو أولى، فكلّ ذلك عند المحقّقين يرجع إلى الظـهور دون تـعدّد الحـقيقة الظاهرة أيّة حقيقة كانت من علم أو وجود أو غيرهما. فقابل يسـتعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي أتمّ منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أنّ الحقيقة واحدة في الكلّ. والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الأمر المظهر المقتضي لتعيّن تلك الحقيقة تعيّناً مخالفاً لتعيّنها في أمر آخر. فلاتعدّد في الحقيقة من حيث هي، ولا تجزية، ولا تبعيض. فقال: إنّ مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان لا النـظر والبرهان. إلى آخر ما نقل عنه.

تـوضيح مـا نـقله اللاهيجي عن بعض أساطين العرفاء وهو صدرالدين القونوي

أقول: إنّ كلامه المنقول له كمال الظهور في أنّ في الخـارج حـقيقةً واحـدةً، ووجوداً وموجوداً واحداً لايتعدّد بسبب تعيّنها بالقوابل وتقيّده بالأعيان الثـابتة والماهيّة الممكنة، ولايتبعّض ولا يتجزّى خارجاً بسبب تقيّدها بها، وإنّما يحصل التعدّد في ظهور تلك الحقيقة الواحدة في المظاهر والقوابل، وأنّها تظهر بصورتها،

وتتشكّل بأشكالها بسبب تقيّدها بها. ولأجل تفاوت المظاهر والقوابل والماهيات الممكنة في استعدادها وقابليتها لظهور تلك الحقيقة فيها لتجرّد بعضها وكون بعضها مادّياً ونحوهما، فيكون ظهورها في بعضها أشدّ من البعض الآخر؛ فإنّ ماهيات المجرّدات لها استعداد وقابلية أقوى لظهورها فيها من ماهيات الماديّات، فالتعدّد الذي يتحقّق في الخارج بسبب تقيّد الحقيقة الواحدة، والوجود، والموجود، الواحد الشخصي هو تعدّد ظهور الحقيقة الواحدة والوجود الواحد الشخصي، وتصوّرها بصور متعدّدة وتشكّلها بأشكال مختلفه، كالإنسان، والشجر، والحجر، والمدر، والجبل، وكلّ ماهيّة ممكنة متحقّقة بعين تحقّقها من الأشرف إلى الأخسّ، من الأحسن إلى الأقبح (العياذ بالله).

والمراد من ظهور تلك الحقيقة والوجود والموجود الواحد الشخصي المطلق من جميع الجهات في القوابل والماهيات هو وجود القوابل والماهيات الممكنة بعين وجود تلك الحقيقة والموجود الواحد الشخصي، ولذا تتصوّر بصورها، وتتشكّل بأشكالها المختلفة ولأجل اتّحادهما في الوجود الخارجي يصحّ حمل تلك الحقيقة على كلّ واحدة من الماهيات الممكنة المتحقّقة بعين وجود تلك الحقيقة وهو الله تعالى. فيقال: الإنسان هو الله، أي متّحدان وجوداً، كما سمع من بعض المنسوبين إليهم أنّه قال: يصحّ أن يقال: الجبل هو الله أي هما متّحدان وجوداً؛ لأنّ كلّ موجود غير الله وهو الموجود المطلق ذاتاً المتقيّد بماهية من الماهيات الذي تقيّده بها صار سبباً لوجود تلك الماهية بعين وجوده، فيصحّ حمله على تلك الماهية أيّة ماهية كانت حملاً شايعاً، ولازمه صحّة حمله على كلّ ماهية متحقّقة بعين تحقّقه حملاً شائعا لاتّحاد وجودهما خارجاً، ولو كانت أخسّ الماهيات وأقبحها الّذي يتأنّف الإنسان عن ذكره لقبح ذكره وإجرائه على اللسان.

وهذا ما يدّعيه العرفاء، ويرون تفوّقهم على غيرهم في معرفة اللـه تعالى، ويدّعون أنّهم العارفون به دون غيرهم، وأنّهم الواصلون إليه، وأدركوا الواقع والحقيققة على ما هو عليه بخلاف غيرهم (عصمنا الله تعالى عن الضلالات والإضلالات) كيف يحسب الإنسان الأمر المحال والممتنع أمراً واقعيّاً، ويكون فرحاً مسروراً لدركه ما لم‌يدركه الآخرون، وأنّه أهل اللبّ ومن أولي الألباب، وأهل الباطن، وغيره أهل القشر، ومن أهل الظاهر، ومن القشريّين؛ لعدم إدراكهم للحقيقة والواقع على ما هو عليه ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾[1].

وذكرنا في الكتاب وسيجيء تفضيله في المقدّمة، وفي كتاب التوحيد وجه محالية مدّعاهم ومرامهم. وأنّ تقيّد الوجود الواجبي بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة إمّا يكون بحسب نفس الأمر وواقعيّاً، وإمّا يكون بالاعتبار وفرضيّاً، فعلى الأوّل إنّما يصحّ تقيّد الوجود بالماهيّة على أصالة الوجود فيما إذا كان الوجود صالحاً لأن يكون منشأ لانتزاع الماهيّة المنتزعة من ذاته من تقيّده بقيد، فتكون من ذاتي باب البرهان له ومحمولاً من صميمه له، وهذا فيما إذا يرى العقل إذا لاحظ الوجود أنّ له ذات حيثيّة بنفسها ومن دون تقيّده بقيد، وليس له حيثيّة أخرى كما إذا لاحظ وجود الإنسان وأدرك أنّه ذاتاً وبلا قيد له خصوصيّة الإنسانيّة بحيث يترتّب عليه آثاره، وليس له حيثيّة أخرى، كالفرسيّة، والبقريّة، والشجريّة، وهكذا، فينتزع عن ذاته مفهوماً يكون حاكياً وكاشفاً عن كون منشأه له حيثيّة الإنسانيّة، وأنّه واجد لها بذاته من دون تقيّده بقيد، فمنشأ انتزاع الماهيّة لابدّ من أن يكون وجوداً محدوداً، وناقصاً لأجل كونه واجداً لحيثيّة وفاقداً لحيثيّة

الاستدلال إجمالاً على عدم إمكان تقيّد الوجود الواجب بالذات بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة

---

١. الكهف (١٨) الآية ١٠٣ و ١٠٤.

أخرى، ولذا لا يمكن انتزاع ماهيات متعدّدة من وجود واحد؛ لأنّ كلّ ماهيّة حاكية وكاشفة عن حيثيّة خاصّة مغايرة لما يحكيه الأخرى، والمفروض أنّ كلّ وجود خاصّ بحدّه الخاصّ له حيثيّة واحدة واجدة لها ذاتاً وبدون القيد، وفاقدة لغيرها، فانتزاع ماهيات متعدّدة من وجود واحد خاصّ بحيث يكون خصوصيته دخيلاً في منشأ الانتزاع، مستلزم لتعدّد الواحد؛ لعدم إمكان كون محكيّ واحد له حيثيّة واحدة محكيّاً للحاك المتعدّد الذي يحكي كلّ واحد منه عن حيثية غير ما يحكيه الآخر، وعلى أيّ تقدير، انتزاع الماهية عن الوجود حقيقة بمعنى كونه منشأ لانتزاعها يتوقّف على كونه محدوداً وناقصاً بمعنى كونه واجداً لحيثية ذاتاً وبدون التقيّد بقيد، وفاقداً لحيثية أخرى كذلك، كما مثّلنا، وهذا ينافي كون الوجود واجباً بالذات مطلقاً غير محدود بحدّ بالذات ومن دون الحيثية التقيديّة و التعليليّة، فتقيّد الوجود بالماهية والعين الثابت يناقض الوجود الواجبي بالذّات؛ إذ تقيدّه بها يصحّ فيما إذا صحّ انتزاعها من ذاته وبدون التقيّد بقيد بحيث كان منشأ الانتزاع هو الوجود بخصوصيته ليكون الماهية المنتزعة منه حاكية وكاشفة عن حيثية واحدة هو واجد لها بالذات وبدون القيد، ولذا انتزاع الماهية بالمعنى المذكور غير انتزاع مفهوم آخر من شيء ليس ماهية له؛ فإنّه يمكن أن ينتزع مفهوم متعدّد غير الماهية عن وجود واحد، كانتزاع مفهوم وجود وموجود ومعلول وممكن ونقيض العدم، ومنشأ الآثار ونحوها من وجود زيد بناء على أصالة الوجود، ويصحّ انتزاع مفهوم وجود وموجود، وقدرة وقادر، وعلم وعالم ومعلوم وحيّ وحياة من وجود الله تبارك وتعالى؛ لعدم كونها ماهية بالمعنى المذكور والمعنى الاصطلاحي، وهو حدّ الوجود، وما يحكي عن الحيثية الواحدة لمنشأه الواجد له ذاتاً وبدون القيد وفاقداً لغيرها كذلك وكون الماهية حدّاً لمنشأه؛ لأنّه

يحكي عن الوجود الذي واجد لحيثية تحكي عنه وفاقد لحيثية أخرى، فيكون محدوداً ومتعيّناً من جهة وجدان الحيثية وعلى الثاني من كون المتقيّد بالماهيات اعتبارياً وفرضياً عقلاً يلزم أن يتصوّر الوجود الواجب بالذات بنفسه من دون التقيّد بالماهيات الممكنة بصورها، ويتشكّل بأشكالها من المجرّدات والماديّات بأقسامها وأنواعها من المركّبات، والزمانيات، والمكانيات، والأعراض، والمعروضات، والأضداد، والتماثلات، وهكذا، مع أنّه ليس قابلاً لما ذكر بالذات وبوجوده الواجبي بلا تقيّده بالماهيات.

وهذا ممّا يفرّ عنه العارف، وقوله بإطلاقه من جميع الجهات وقابليته للتقيّد بها كان لأجل الفرار عن هذا المحذور.

استدلال بعض الداخلين في مدرسة العرفاء على وحدة الوجود والموجود بعدم إمكان إثبات وجود الواجب تعالى بالاستدلال العقلي والبرهان

وسمعت من بعض الداخلين في هذه المدرسة يقول: إنّه لا يمكن الاستدلال وإقامة الدليل على وجوده تعالى بخلاف غيره.

توضيحه: أنّ الدليل معناه مايحصل من العلم به العلم بشيء آخر؛ لأنّ الدلالة عبارة عن سببيّة العلم بشيء للعلم بشيء آخر، فالدلالة تعلّقي الوجود بشيئين: أحدهما: الدليل أي سبب العلم، والآخر هو المدلول والمعلوم، فالاستدلال وإقامة الدليل يتوقّف وجوده على أمور ثلاثة: الأوّل: المستدلّ، والثاني: الدليل، والثالث: مدلول الدليل والمعلوم، فلايتحقق إلّا بالمجموع من الأمور الثلاثة، وبدونها ولو واحداً منها لايتحقّق، فهو في غيره تعالى يمكن تحقّقه لإمكان تحقّق أمور ثلاثة فيه، ولكن لايمكن تحقّقه فيه تعالى؛ لأنّ الأمور الثلاثة التي توقّف عليها الاستدلال شيء واحد؛ لاتّحاد المستدلّ والدليل والمدلول وجوداً في مورده تعالى، لأنّ المستدلّ والدليل موجودان بعين وجود المدلول وهو الله تعالى على مسلك أهل الباطن والعرفاء، فالاستدلال بشيء لإثبات وجوده تعالى مستلزم

لوحدة المتعدّد وهو أمر محال، فالعلم به تعالى ينحصر في العلم الحضوري بـه، وحيث إنّ علم الإنسان بنفسه وعقله علم حضوري؛ لأنّه علم المجرّد بذاته والمفروض على ذلك المسلك وجود النفس عين وجوده تعالى، فالعلم بوجودها هو العلم بوجود الله تعالى، وكان ينكر إمكان العلم الحصولي به تعالى الحاصل من الدليل الدالّ على وجوده تعالى كبرهان الإنّ، وكان يقول في وجهه بأنّ العلم الحاصل من الدليل بوجوده تعالى هو الصورة الذهنية؛ فإنّ العلم الحصولي بالشيء سواء كان تصوّراً أو تصديقاً يكون بحصول صورة الشيء وحضورها في الذهن لاحضوره بنفسه وبوجودها الواقعي فيه، فالحاصل من الدليل على وجوده تعالى عند العقل غير الله تعالى، فالله تعالى لايحضر عند العقل بالعلم الحصولي وإنّما الحاضر عنده به هو الصورة الذهنيّة له فالعقل لا يدركه بالعلم الحصولي وإنّما مايدركه به غيره تعالى فلايمكن العلم به تعالى بالعلم الحصولي، وكان يتمسّك أيضاً بالرواية المنقولة عن المعصوم عليه السلام، ويطبّق مفادها على ما ادّعاه وهي «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم؛ مردود إليكم»، انتهى.

بيان أن العلم الحضوري به تعالى يتوقّف على ما يدّعيه العرفاء وهو أمر خلاف الواقع وخلاف ضروري الأديان الإلهيّة

أقول: العلم الحضوري بالله تعالى للإنسان بسبب العلم بالنفس، يتوقّف على ما ادّعاه العرفاء من كون الأعيان الثابتة والماهيات الممكنة موجودة بعين وجوده تعالى بسبب تقيّد وجوده تعالى بها كما مرّ بيانه، وحيث إنّ النفس الإنسانيّة من أحد الأعيان الثابتة فهي موجودة بعين وجوده تعالى، ومعلوم أنّ العلم بها حضوري كما مرّ، فالعلم بها ـ علماً حضورياً ـ علم حضوري به تعالى؛ لاتّحادهما وجوداً؛ فإنّ العلم بأحد المتّحدين علم بالآخر أيضاً، وقد مرّ آنفاً، وذكرنا في الكتاب، وفي كتاب التوحيد أنّ ما يدّعيه العرفاء ويعتقدون به في تبيين ما في

الخارج، وكيفية أمر محال يمتنع وقوعه مضافاً إلى أنّه خلاف ضروري الأديان الإلهيّة غير المحرّفة من تعدّد الوجود والموجود، ومغايرة وجود الله لوجود ما سواه، وأنّ لكلّ موجود ممّا سواه له وجود خاصّ، وأنّ الخالق غير المخلوق، والعابد غير المعبود، والواجب بالذات غير الواجب بالغير وجوداً ولكلّ من الموجودات وجود خاصّ به، وما وصل إلى الأنبياء والأوصياء يكون من جانب العالِم بوجود العالَم، وبكيفية وجوده بجميع أجزائها، صغيرها وكبيرها، وما يستدلّ به العرفاء على مدّعاهم من الآيات والروايات لادلالة عليه بالصراحة، وإنّما يؤلّونها ويطّبقونها عليه؛ فإنّ الأمور الاعتقاديّة لابدّ من القطع بها؛ فإنّه المطلوب فيها، والدليل النقلي المفيد للقطع يحتاج إلى أمرين:

أحدهما: القطع بكونه كلام الله تعالى أو المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: القطع بمراده الجدّي من كلامه ثمّ بضميمة العلم بعدم خطاء الله تعالى لإدراك الواقع، وكذا المعصوم عليه السلام لعصمته يحصل القطع بمطابقة مدلول الآية أو الرواية للواقع إذا كان ممكناً، وما يستدلّون به لما يدّعونه مع قطع النظر عن كونه من جهة السند إمّا من المرسلات وإمّا من الضعاف وإمّا الظنّي يكون من جهة الدلالة إمّا من التشابهات أو المجملات أو الظواهر المفيدة للظنّ المحتاج إلى القرينة القطعيّة المفيدة لمطابقته للواقع، فليست لهم إلّا ما استدلّوا به من الأدلّة العقليّة أو العلم الإفاضي المعبّر عنه بالشهودي الحاصل للنفس بسبب تهذيبها من الرذائل النفسانية بالسير والسلوك العملي، وهما لايفيدان القطع بعد أنّ ما يدّعونه أمر محال لا واقعيّة له، وخلاف ضروري الأديان الإلهية، فلا مدلول للدليل، ولامكشوف للعلم والكاشف حتى يدلّ الدليل عليه، ويكشف العلم والكاشف عنه.

وأمّا العلم الحصولي بالله تعالى بالدليل عليه، فلا إشكال فيه، بل لابدّ منه؛ لأنّ العلم الحضوري به لايمكن؛ لأنّه تعالى ليس وجوده عين وجود أنفسنا، ولا هو من صفاتنا النفسانية، ولا هو من أفعال نفوسنا حتى يحصل لنا العلم الحضوري به تعالى، فيلزم أن يكون علمنا به بالعلم الحصولي به كعلمنا بكلّ ما هو غير أنفسنا وغير صفاتها وغير أفعالها، سواء كان العلم ضرورياً أو نظرياً حاصلاً من الدليل والعلم الحصولي به تعالى كغيره وإن كان هو حضور صورته وصورة غيره عند العقل لا حضوره وحضور غيره بوجود هما الخارجي إلّا أنّهما حاكيتان وكاشفتان عن الوجود الخارجي لذي الصورة منهما من جهة والتطابق الذاتي بين الصورة الذهنيّة وبين ما في نفس الأمر من الأمر المشترك بينهما مفهوماً وذاتاً.

فيكون حضور الأمر المشترك ذاتاً بين ما في العقل وما في نفس الأمر عند العقل حضور ما في نفس الأمر بصورته لا بواقعيّته، فيكون ما في الذهن والعقل لتماثله وتطابقه لما في نفس الأمر حضور ما في نفس الأمر بصورته الحاكية والكاشفة عمّا في نفس الأمر للإنسان العاقل المدرك، وهذه المماثلة والمطابقة بين ما في الذهن والعقل وما في نفس الأمر ملاك العلم الحصولي بما نفس الأمر مطلقاً حتّى العلم بالله تعالى لحضور المماثل منه لما في الذهن ذاتاً فيه، وإنّما الاختلاف بينهما في التحقّق ونفس الأمريّة ومع الاتّحاد بينهما ذاتاً فما هو الحاضر في الذهن والعقل هو ما في نفس الأمر ذاتاً ومفهوماً، فالقطع بأنّ الله تعالى موجود في الخارج إدراك جزمي متعلّق بصورة ذهنيّة لوجود الله تعالى في الخارج مماثلة ذاتاً لما في الخارج، فيكون ما في الخارج حاضراً في الذهن بصورته المماثلة له ذاتاً، وهذا هو العلم الحصولي بالأشياء مطلقاً غير العلم بالنفس والعقل وبصفاتها النفسانيّة وبأفعالها، لأنّ علم الإنسان بهذه الأمور الثلاثة

إثبات إمكان الاستدلال على وجوده تعالى وإقامة الدليل على وجوده وانحصار العلم به بالعلم الحصولي

حضوري لحضورها بوجود الواقعي عند العقل لابصورتها، وليس غيرها من الأشياء مطلقاً كذلك، لعدم كونها عين النفس والعقل، ولا من الصفات النفسانية العارضة على النفس، ولا من أفعالها، فينحصر العلم بغير هذه الثلاثة في العلم الحصولي.

في بيان أنّ الرواية التي استدلّ بها على مراده من عدم إمكان العلم الحصولي به تعالى لاتدلّ عليه

وأمّا الرّواية بناء على صحّة سندها مع كونها ظنّية، فتكون بصدد نفي كون الله تعالى الذي هو مبدأ العالم هو الصورة الذهنيّة، وأنّه ليس أمراً ذهنياً، وإنّما هو أمر خارجي وموجود خارجي قائم بذاته وجوداً وكمالاً، وليست بصدد نفي إمكان كونها حاكية عن وجود الله تعالى الخارجي لتماثلهما ذاتاً ومفهوماً، ومخالفتهما وجوداً بالخارجية والذهنية، وقد أثبتنا في كتاب \التوحيد انحصار العلم بالله تعالى بالعلم الحصولي، وكيفيّة حصوله، وبيّنّا ما يتوهّم كونه مانعاً عنه، والجواب عنه، وبيّنّا أنّ العلم الحاصل من الدليل والعلم الإفاضي كلاهما علمان حصوليان، والفرق بينهما في الأسباب لا في الذات والحقيقة؛ لأنّ العلم بالأشياء مطلقاً غير العلم بالنفس وصفاتها وأفعالها حصولي انفعالي، سواء كان حاصلاً بالدليل أو بالإفاضة والإشراق القلبي، وإنكار حصول العلم الحصولي بالله تعالى بالبيان المذكور مستلزم لإنكار العلم بكثير من الأشياء التي هي غير الثلاثة بل كلّها وهو خلاف الواقع بعد محالية مبنى العرفان، كما بيّنّاها، فعلى مبني العرفان الاصطلاحي وقد بيّن الفرق بين العرفان الاصطلاحي والعرفان الواقعي في كتاب \التوحيد لا موضوع للجبر ولا للقدر والتفويض.

أمّا الجبر، فلأنّه تعلّقي الوجود بالجابر والمجبور، وبدونهما معاً لايمكن تحقّقه، كما في جبر الأشعري والحكيم، أو يتوقّف على وجود الفاعل للعمل والعمل الموجود بإيجاده مع عدم تمكّنه من تركه كما في جبر العدليّة القائلين

بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار، فـالجبر يـتوقّف على تعدّد الوجود والموجود في الخارج، فلايمكن تحققه على مـبنى العـرفان الاصطلاحي.

وأمّا القدر والتفويض، فلأنّه عبارة عن استقلال العبد في عمله وعدم احتياجه في إيجاده إلى الله تعالى، وهذا أيضاً يتوقّف على تعدّد الوجـود والمـوجود فـي الخارج، خلافاً لمبنى العرفان الاصطلاحي، فثبت أنّه لا مـوضوع للـبحث عـن مسألة جبر الإنسان في عمله وعدمه؛ لأنّ تلك المسألة عبارة عـن أنّ الإنسـان مجبور في عمله أم لا؟ فموضوع المسألة هو الإنسان الموجود.

وعلى مبنى العرفان الإصطلاحي لا وجود للإنسان بوجود مختصّ به حـتى يبحث عن أنّه مجبور في إيجاد عمله أو ليس مجبوراً في إيجاده؟ وأنّه المـوجد لعمله والتارك له على نحو الاختيار والانتخاب ولا دخل لغيره في عمله إيجاداً أو تركاً عرضاً ما لم‌يمنع عنه مانع.

وعلى مبني العرفان لا موجود ولا إيجاد لشيء حتى بالنسبة إلى الله تـعالى؛ فإنّ كلّ ما سواه موجود بعين وجوده لأجل تقيّد وجوده بماهيات ما سواه، وهذا التقيّد يوجب وجود كلّ قيد وماهيّة وعين ثابت بعين وجـوده تـعالى أعـمّ مـن الإنسان وأعماله وغيرهما، فيتصوّر بصورة كلّ قيد وماهية حتّى الإنسان وعمله، ويتشكّل بأشكالها من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأشرف والأحسن إلى الأخسّ والأقبح، وعليه لا مجال للعارف أن يبحث عن الجبر والتـفويض، والأمـر بـين الأمرين.

بناء على قول العرفاء مـن وحـدة الوجـود والموجود الشخصي في الخارج لاموضوع للجبر ولا للـتفويض والأمر بين الأمرين

أمّا عدم المجال له بالنسبة إلى الجبر والتفويض، فقد مرّ بيانه آنفاً، وأمّا عدم المجال له بالنسبة إلى الأمر بين الأمرين، فإنّ معناه كون الإنسان مختاراً عرضاً،

وأنّه موجد لعمله وتارك له بالاختيار والانتخاب، وأنّه غير مستقلّ طولاً فيهما حدوثاً وبقاء، ومحتاج إلى الله تعالى على نحو بيّنّاه في الكتاب مفصّلاً، وقد تعرّضنا في هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد بعض أدلّتهم العقليّة لبعض أساطينهم. وذكرنا ما هو عمدة مستندهم من الكشف والشهود القلبي بالنور الباطني المفاض إلى النفس من عالم الغيب المحيط على جميع العوالم والأشياء على ما هي عليها بعد تهذيبها من الرذائل الإدراكية والأخلاقية، وتحليتها بالفضائل من القسمين بسبب السير والسلوك العملي والرياضة العمليّة، وبيّنّا أنّه مع عدم تماميّة أدلّتهم العقليّة على مدّعاهم، ومع أنّ تهذيب النفس الموجب لاستعدادها وقابليّتها بالفعل لقبولها للنور الباطني المفاض من عالم الغيب والإفاضة الكاشف عن الأشياء على ما هي عليها له بشرائط مخصوصة وموانع معلومة، لابدّ من تحصيل الأولى ورفع الثانية، وكونهما عسيرين لايتمكّن منهما إلّا الأوحديّ من الناس يكون مدّعى العرفاء أمراً محالاً، فلا واقعية له، ويكون أمراً معدوماً؛ إذ المحال مطلقاً ليس له واقعية وتحقّق في نفس الأمر من أيّ وعاء كان في نفس الأمر فلاوجه لإقامة الدليل عليه ولكشفه بالنور الباطني والعلم الإفاضي؛ إذ ما لاواقعية له لمحاليته كيف يعلم بتحقّقه؟ وكيف يكشف بالنّور الباطني والعلم الإفاضي؟ وهل يمكن العلم بلا معلوم، والكاشف بلا مكشوف، إذ حينئذٍ ليس إلّا العلم بالعدم لأنّ الأمر المحال مقطوع عدمه، ولو حصل القطع به من الدليل، فهو جهل مركّب، ولو حصل بسبب التهذيب شيء في النفس فهو تخيّل نفساني، أو ممّا أوحى الشيطان إلى النفس لا العلم بالواقع وكشفه على ما هو عليه، ونشير لتقرّره إلى بعض ما يدلّ على محالية مدّعى العرفاء من أنّه في الخارج يكون موجوداً ووجوداً مطلقاً واللّا بشرط من جميع الجهات، ولايحتاج في

مدّعى العرفاء مقطوع العدم لمحاليته، فلايمكن إثباته بشيء

وجوده وكمالاته إلى أمر خارج عن ذاته، وأنّه واجد لوجوده وكمالاته بـاقتضاء ذاته وبدون حيثيّة تعليليّة وتقييديّة، ولكنّه لأجل لابشرطيّته من جميع الجهات قابل للتقييد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة وهذه اللّا بشـرطية والإطـلاق لايوجب صحّة حمله على كثيرين والأفراد؛ إذ اللّابشرطية و الإطلاق في المفهوم يوجب صحّة حمله على كثيرين لا اللّابشرطية و الإطلاق في الوجود الخارجي؛ لأنّه متشخّص وجزئي حقيقي وهو لايقبل الحمل على كثيرين، فهذه اللّا بشرطيّه والإطلاق يوجب قابليته لتقيّده بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة.

أقول: تقيّد الوجود المطلق واللّابشرط وهو الواجب بالذّات بالماهيّات إمّـا يكون واقعيّاً وفي نفس الأمر، وإمّا اعتبارياً، وفرضيّاً محضاً، فإن كان واقعيّاً وفي نفس الأمر، فهو مشروط بأن يكون وجوداً محدوداً بـحدّ خـاصّ؛ لأنّ المـاهية للوجود بناء على أصالة الوجود هو المفهوم المنتزع من ذات الوجـود الخـاصّ الواجد لأجل خصوصيته لحيثية واحدة بالذات والفاقد لبعض الحيثيّات الذاتيّة الآخر، ويكون ذاتي باب البرهان له، ومحمولاً مـن صـميمه له، لانـتزاعـه مـنه بلاحيثيّة تقييديّة بحيث يكون خصوصيته المقتضية لوجدانه لحيثيّة واحدة ذاتيّة الملازمة لفقدان بعض الحيثيات الآخر دخيلة فـي مـنشأ الانـتزاع، ولذا يكـون محدوداً لامطلقاً وبلا قيد حتى يكون واجداً للوجود ولجميع مراتبه ولكـلمالاته بجميع مراتبه؛ لعدم تقيّده بماهيّة لأجل عدم قـابليته لكـونه مـنشأ لانـتزاعـها، فالماهيّة لوجود عبارة عن المفهوم المنتزع من ذاته من دون تقييده بقيد خـارج عن ذاته الواجد بالذات لأجل خصوصيّته لبعض الحيثيات والفاقد لبعض آخـر (وهذا معنى محدوديته) الحاكي والكاشف عن الحيثية الذاتية التي هو واجد لها نحو مفهوم الإنسان المنتزع من الوجود الخاصّ الإنساني في الخـارج بـلاتقيّد

بناء على أصالة الوجود في الممكنات أيضاً تكون الماهيّة ذاتي باب البرهان لمنشأ انتزاعها منتزعة عن الوجود الخاص بحيث تكون خصوصيته دخيلة في منشأ الانتزاع

بقيد، الحاكي والكاشف عن واجدية منشأه لحيثيّة الإنسان بالذات، بحيث يكون منشأ لآثاره وتحقّقها وترتّبها عليه في الخارج كما هو شأن كلّ مفهوم منتزع عن ذات الشيء بدون تقيّده بقيد، ويعبّر عنه بالماهيّة والمقولة، وهي معقول ثـانوي فلسفي؛ لعدم أصالتها، وإنّما هي موجودة حقيقة في الذهن وفي الخارج بالعرض والمجاز؛ لأجل خارجية منشأه التي كالعلّة القابلية لها؛ فإنّ العقل إذا تـوجه إلى منشأه من حيث هو، ويرى أنّه واجد بالذات فينتزع منه مفهوماً حاكياً وكاشفاً عن واجديّة منشأه ذاتاً خارجاً لما هو مصداق لذلك المفهوم المنتزع المـوجود فـي الذهن حقيقة وبالعرض، والمجاز خارجاً، ولأجله يـحمل عـلى مـنشأه حـملاً شائعاً، فالماهية للوجود الخاصّ مختصّ بالوجود المحدود بـالمعنى المـذكور، وهو محلّ قابل لانتزاعها بخلاف الوجود المطلق؛ فإنّه ليس محلاً قابلاً لانتزاعها؛ لعدم محدوديته وواجديته للوجود بجميع مراتبه، وللكمالات بجميع مراتبها، فلا فقدان ونقصان فيه حتى يكون محدوداً ومحلاً قابلاً لانتزاع الماهية عنه، كالوجود الّذي له وجدان وله فقدان أيضاً فيكون مـحدوداً مـحلاّ قـابلاً لانـتزاع المـاهية الحاكية عن حيثية واجدة لها، فإذا كان الوجود المحدود والناقص مـحلاً قـابلاً لانتزاع الماهية دون الوجود المطلق، فكيف يمكن أن ينتزع الماهية التي لابدّ من أن يكون منشأ إنتزاعها وجوداً محدوداً ناقصاً من الوجود المطلق الذي ليس فيه فقدان ونقصان ذاتاً أصلاً حتى تكون قيداً له ويضاف إليها ويتقيّد بها، فإنّ القول بأنّه في وجوده وكمالاته لايحتاج إلى غيره والتقييد بقيد مع القـول بأنّـه مـقيّد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة لأجل إمكان ترتّب آثارها عليه تناقض؛ لأنّه من جهة إطلاقه الذاتي وعدم تقيّده بقيد ليس محلاّ قابلاً للانـتزاع، ومـن جـهة لابشرطيته يكون محلاً قابلاً لانتزاعها، وتكون قيداً لها مع أنّه خارجي شـخصي

تقيّد الوجود الواجب بالذات ينافي إطلاق وجوده

واحد، والوجود الخارجي الواحد لايمكن أن يكون مطلقاً وغير مقيّد بماهيّة ولم‌يكن محلاًّ قابلاً لانتزاعها ووجوداً مقيداً بالماهية ومحلاًّ قابلاً لانتزاع الماهية. هذا إن كان التقيّد بالماهية حقيقة وفي نفس الأمر بالمعنى المذكور.

وأمّا إن كان التقيّد بها اعتبارياً محضاً، فيلزم ترتّب آثار الماهيّات الممكنة على الوجود الواجب بالذات من كونه في الزمان والمكان، ومعروضاً للأعراض ومركّباً من المادّة والصورة، وهكذا؛ لأنّ القيد الاعتباري والفرضي لا يوجب تغييراً في المقيّد ومصحِّحاً لترتّب آثار الماهيات الممكنة عليه، وحيث إنّ الماهية منشأ انتزاعها هو الوجود الخاصّ الناقص بحيث يكون خصوصيّة الوجود داخلاً في منشأ الانتزاع وكلّ وجود خاص لخصوصيته المختصّة به مغاير لوجود خاص آخر لايمكن انتزاع أكثر من ماهية واحدة من وجود واحد، لأنّ كلّ وجود خاصّ لأنّ المراد من الوجود الخاص هو المحدود وهو الّذي يكون بالذات ومن غير تقيّده بقيد واجداً لحيثيّة واحدة، ويكون محلاًّ قابلاً لانتزاع مفهوم واحد يكون ذاتي باب البرهان له وحاكياً عن واجديّة منشأه لها بالذات فالماهيّة بمعنى حدّ الوجود بناء على أصالة الوجود هو المفهوم المنتزع عن الوجود الخاصّ الّذي هو واجد لحيثيّة واحدة بالذّات ومن غير تقيّده بقيد، ويكون محمولاً من صميمه لمنشأه وذاتي باب البرهان له وفاقداً لحيثية أخرى ولذا يكون محدوداً وضيقاًمن جهة وجدان الحيثية الذاتية فقط دون غيرها بما هو وجود خاص كوجود إنساني فإنّه وإن كان من جهة كونه مصداقاً لمفهوم الوجود واجداً لحيثيات أخر غير الماهية الحاكية عن تلك الحيثية الواحدة لكونه موجوداً ومعلولاً ومحتاجاً إلى الغير ومنشأ للأثر ونقيض العدم ونحوها، يصير منشأ لمفاهيم متعددة حاكيه عن تلك الحيثيات لكنّه من جهة كونه منشأ لانتزاع ماهية الإنسان واجد لحيثيّة

واحدة غير الحيثيّة التي يكون وجوداً آخر واجداً لها، وصارت موجبة لانـتزاع ماهية خاصة عنه وكلّ ماهيّة لاتحكي إلّا عن حيثية خاصة والوجود الواحد ليس له الحيثيّات المتعدّدة بالذات الموجبة لقابليته لانتزاع ماهيات و مقولات متعددة حاكية عن تلك الحيثيات لما ذكرناه سابقاً فلايمكن أن ينتزع عن وجود خاص إلّا مفهوم واحد خاص وإلّا فيلزم تعدّد الواحد أو وحدة المتعدّد.

فأمر تقيّد الوجود الواجب بـالذات بـالأعيان الثـابتة والمـاهيات المـمكنة ـلإمكان ظهوره فيها، وتجلّيه بجلونها ـيدور بين أمرين لاشقّ ثالث له لأنّ تقيّده بها إمّا واقعي والنفس الأمري، وإمّا اعتباري وفرضي ويترتّب على كلّ منهما تالٍ فاسد محال، كما مرّ وهو دليل إنّي على بطلان المتلوّ وامتناعه؛ لأنّ هـذا التـالي الفاسد معلول لمتلوّه فتقيّد الوجود الواجب بالذّات بالأعيان الثابتة والمـاهيات الممكنة محال وممتنع، ولاوجه لدلالة دليل عليه؛ لعدم واقـعيته، فـإنّ المـمتنع مقطوع العدم. مضافاً إلى أنّ وحدة الوجود والموجود الشخصي ونفي الكـثرات مخالف لما هو ضرورة جميع الأديـان الإلهـيّة الوحـيانيّة مـن أنّ الخـالق غـير المخلوق، والعابد غير المعبود، والرازق غير المرزوق، وهكذا.

القسـم الرابـع مـن أقسام الجبر الـذي اختاره المشهور من العدليّة جـوابـاً عـن إيــراد الأشــعري عليهم

رابعها: أنّ الإنسان القادر هو الفاعل والموجد لعمله عند تحقّق سـائر مـا له الدخل في وجوده إن احتاج إليه أيضاً، كسـلامة اليـد، والعـين، ووجـود القـلم، والقرطاس أو غيره للكتابة إلّا أنّه حيث يكون قادراً بالذات بالنسبة إلى طـرفي المقدور حيث إنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة التي لها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك بوحدتها لكن اقتضاؤها بالنسبة إلى كلّ منهما ليس تامّاً بـالذات، أي لايـتمكّن بدون مبادئ الاختيار من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقّق سائر ماله الدخل فيه الّذي تصل النوبة إلى تأثيره وإيجاده بالفعل أو تركه عنده، وإنّما تأثيره الفعلي

يتوقّف على وجود مبادئ الاختيار من تصوّر العمل والتصديق بمصلحته في إيجاد العمل والشوق المطلق والشوق المؤكّد عند إحراز عدم المانع فبمعونة مبادئ الاختيار يتمكّن من إيجاده بالفعل، وبدونها لايتمكّن وهذا معنى كونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً ويحتاج إلى تحقّق الشرط للفاعل ومعونة أمر خارج عن الذات في تأثيره بالفعل وإلّا فيلزم تحقّق العمل الممكن بلاعلّة تامّة وهو محال.

وكذا لو حصل له التصديق بمفسدته والكراهة عن ترتبها عليه، وشدّتها مع إحراز عدم المانع يتمكّن عن الترك دون الإيجاد؛ لكونه فاعلاً ناقصاً، ويسمّى مبادئ الاختيار بالمرجّح أيضاً، فإذا حصل المرجّح لإيجاده دون تركه، فيتمكّن من إيجاده لتحقق العلّة التامّة له؛ لكون الفاعل تامّاً بمعونة المرجِّح بالنسبة إلى الإيجاد عند تحقّق سائر ما له الدخل فيه إن احتاج إليه، ولا يتمكّن من تركه؛ لعدم المرجّح له على الفرض، وهو مبادئ الاختيار فيكون فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى اختيار الترك، وكذا الأمر بالنسبة الى الترك، فمع وجود المرجِّح يتمكّن منه دون إيجاده؛ لعدم العلّة التامّة له؛ لأجل عدم العلّة الفاعليّة التامّة لأجل عدم المرجِّح، فلايتمكّن من إيجاده.

ففي الأوّل إيجاده بالإجبار، لعدم تمكّنه من الترك؛ لعدم المرجّح له، وفي الثاني يكون تركه إجبارياً؛ لعدم التمكّن من إيجاده؛ لعدم المرجّح له فالفاعل ناقص بالنسبة إلى الترك. ووجه آخر لإجباريّة إيجاد العمل أنّ العمل ممكن الوجود يحتاج إلى العلّة التامّة واذا تحقّقت العلّة التامّة له لايتمكّن من تركه للزوم تخلّف عن العلة التامّة زماناً وهو محال كما بيّن في محلّه كما ذكرنا في الكتاب دليلهم عليه والاستشكال عليه أيضاً.

والجواب عن الوجه الأوّل إجمالاً: أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بدون مبادئ

الاختيار إلّا تصوّر العمل ومايرتبط به، وإنّ مبادئ الاختيار ليس شرطاً في تأثيره بالفعل في العمل وهو يتمكّن من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل بالاختيار والانتخاب بدونها عند تحقّق سائر ماله الدخل في إيجاد العمل إن احتاج إليه أيضاً.

نعم، مبادئ الاختيار دخيلة في حسن العمل وممدوحيّته، وعدم قبحه عقلاً وعقلاءً ولذا يقع بدونها ولايصدر عن العاقل العامل بما يدرك عقله فضلاً عن الحكيم لا أنّه لايمكن صدوره منه بدونها وعدم الوقوع بدونها؛ لصحّة غير عدم وقوعه بدونها؛ لعدم امكانه وإمتناعه لو كانت دخيلة وشرطَ الفاعل، وبيّنّا في الكتاب تفصيله.

والجواب عن الوجه الثاني: أنّ امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة فيما إذا كان العلّة الفاعليّة التي من أجزائها فاعلاً بالطبع، كالنّار للإحراق أو كان العلّة الفاعليّة التي من أجزائها فاعلاً قادراً ناقصاً، كما قالوا، ولذا عمّموا القاعدة حتّى بالنّسبة إلى العلّة التامّة الّتي علّتها الفاعليّة هو الفاعل القادر، وبيّنّا في الكتاب أنّه إذا قلنا بأنّ الفاعل القادر تامّ بمعنى عدم احتياجه في تأثيره في العمل إلى مبادئ الاختيار ـ كما هو الحقّ ـ فالقاعدة لاتشمل العلّة التامّة الّتي علّتها الفاعليّة هو الفاعل القادر وهي خارجة عنها تخصّصاً لاتخصيصاً حتّى يلزم التخصيص في القاعدة العقليّة.

هذا قول أهل العدل الذين قالوا: إنّ الفاعل القادر فاعل ناقص محتاج في تأثيره في عمله الاختياري إلى مبادئ الاختيار مضافاً إلى سائر ما له الدخل في تحقّقه إن احتاج إليه.

وأجابوا عن إشكال الجبر الوارد على هذا القول بأنّ الفاعل القادر لايتمكّن

من كل من الايجاد والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد بأنّ الأمر كذلك، وأنّه ليس مختاراً بالمعنى المذكور عنده إلّا أنّ اختيارية العمل لاينحصر في كون الفاعل متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه، عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد، وإنّما يكفي فيها كون العمل مسبوقاً بمبادئ الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والاختيار، ولو لم يتمكّن إلّا من أحدهما الذي له المرجّح دون الآخر، أي الإيجاد أو الإمساك عنه، وقد مضى أنّ هذا الجواب لايدفع به ترتّب التوالي الفاسدة على هذا القول، وتفصيله مذكور في الكتاب، وإجماله أنّ الجواب عن الإشكال على اختيارية عمل الإنسان بالمعنى الذي مورد البحث والاختلاف بين الاشعري والعدليّة وهو كون الإنسان متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده بالجواب المذكور بتعميم معنى الاختيار إذعان بورود الإشكال على الاختيار الذي هو مورد النزاع والاختلاف والعجز عن الجواب الذي يرفعه، بل يدفعه بأنّه غير وارد عليه. وزعم أنّ الجواب المذكور يرفع الإشكال و يثبت الاختيار بحيث لا يترتّب عليه تال فاسد مترتّب على قول الأشعري والحكيم مع أنّه ليس كذلك كما بيّنّاه إجمالاً.

جواب العدليّة عن إيراد الأشاعرة عليهم بعدم اختيارية عمل الإنسان القادر من جهة كونه فاعلاً ناقصاً، وأنه لايتمّ

والجواب عن الإشكال وأنّه ليس بوارد بأنّه مبنيّ على القول بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص بالذات بالنسبة إلى اختيار أحد طرفي العمل، و أنّه بنفسه لايتمكّن بالفعل من اختيار وانتخاب أحدهما بالذات ومن دون انضمام مبادئ الاختيار وحينئذ عند تحقّق سائر ماله الدخل في إيجاده كسلامة اليد والعين للكاتب، ووجود القلم والقرطاس إمّا لم يكن المرجّح لشيء من الإيجاد والترك، فلا يصير الفاعل والموجد الذي هو الجزء الأخير للعلّة التامّة مع شرطه لإيجاد

المعلول بالفعل ليس تامّاً لا بالنّسبة إلى إيجاد العمل بخصوصه، ولا بالنسبة إلى الترك بخصوصه، فلا يتحقّق العلّة التامّة لإيجاده؛ لعدم أحد أجزائها، وأمّا بالنسبة إلى الترك، فإن لم يكن الفاعل لاختياره تامّاً أيضاً إلّا أنّه حيث إنّ عدم وجود العلّة التامّة لإيجاد المعلول يكفي لعدم المعلول، فالمعلول وهو وجود العمل هنا لايتحقّق لوجود علّة العدم، كما يقال: عدم العلّة لوجود المعلول علّة لعدم المعلول؛ لانحصاره عندهم في عدم وجود العلّة التامّة لوجوده، مضافاً إلى أنّه لايمكن أن يكون عدم الشي أثراً للأمر الموجود؛ لأنّ أثر الموجود هو الأمر الموجود، وإن كان لكلّ منهما مرجّحاً، ولكنّهما متساويان، فيتزاحمان، فلا يكون شيء منهما مرجّحاً لصاحبه، فلا يتحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، لعدم تمامية الفاعل ومطعي الوجود الذي من أجزائها، كما لا يتمّ الفاعل بالنسبة إلى الترك لكن حيث إنّ عدم وجود العلّة التامّة كاف، لعدم المعلول، فلا يتحقّق المعلول أيضاً وإن كان المرجِّح لإيجاد العمل دون تركه، فيتحقّق العلّة التامّة له، فيتحقّق المعلول وهو العمل لتماميّة الفاعل لوجود شرط تأثيره بالفعل، ولكنّه لا يتمكّن من تركه حينئذ؛ لعدم تماميّة الفاعل القادر لاختياره وانتخابه، والمفروض أنّه بالذات لايتمكّن بالذات من اختيار وانتخاب شيء من الطرفين، فيكون إيجاده للعمل جبراً بمعنى عدم تمكّنه من كلّ من الإيجاد والترك على البدل وإن كان مسبوقاً بالإرادة مع سائر مبادئ الاختيار وإن كان المرجّح للترك دون الإيجاد، فله التمكّن من ترك العمل لوجود تماميّة الفاعل القادر بالنسبة إلى اختيار الترك، مضافاً إلى عدم وجود العلّة التامّة لإيجاده، لعدم تماميّة الفاعل بالنسبة إليه، وعدم وجودها له لأجل عدم بعض أجزائها كاف للترك وعدم العمل أيضاً وحينئذ لايتمكّن من الإيجاد للعمل؛ لعدم وجود العلّة التامّة، له فيكون الترك جبراً لعدم

الإيراد على العدليّة بأنّ جوابهم عن إيراد الأشعري عليهم لايثبت اختياريّة عمل الإنسان التي هي مورد انتزاع بينهما لأنّه مستلزم للجبر أيضاً

تمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، فلايتحقّق اختيار العمل بهذا المعنى الذي هو مورد نزاع الأشعري والعدليّة وإن كانت اختياريته بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة وسائر مبادئ الاختيار متحقّقة، لكنّه لا ينافي الجبر المترتّب عليه التالي الفاسد من لغويّة إرسال الرسل وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وعدم استحقاق الثواب والعقاب، وعدم صحّة إجرائهما، ونحوها. فيثبت أنّ المبنى المذكور باطل لترتّب التالي الفاسد عليه، كمبنى الأشعري والحكيم، وبطلان التالي دليل إنّي على بطلان المتلوّ؛ لأنّه منشأه وهو معلول له، وقد فصّلنا الكلام في بطلان المبنى المذكور في الكتاب، وأيضاً الإشكال من الأشعري بأنّه يلزم من كون الفاعل القادر موجداً لعمله أن يكون مجبوراً فيه، ولا يكون مختاراً بالمعنى الذي هو مورد النزاع؛ لأنّه مستلزم لجواز تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة له يبتني على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار.

بيان إيراد الأشاعرة على العدليّة القائلين باختياريّة عمل الإنسان

وتوضيحه إجمالاً: أنّ المعلول سواء كان عمل الإنسان أو غيره، ممكن الوجود، وكلّ ممكن يحتاج سواء كان ما هوياً أو وجودياً في وجوده إلى العلّة التامّة وإلّا فيلزم التناقض، وأنّ المحتاج إلى الغير لايحتاج إليه سواء كان عدمها لأجل عدم تحقّقها أو لأجل عدم تحقّق بعض أجزائها؛ لأنّ العلّة الناقصة ليست تمام مايحتاج إليه وجود المعلول، فوجودها كعدمها في عدم التأثير، وإذا تحقّقت العلّة التامّة لوجود المعلول وإيجاده فإن لم يتحقّق المعلول حين تحقّقها سواء تحقّق في زمان متأخّر أو لم يتحقّق أصلاً، فيترتّب على عدم تحقّقه حين تحقّقها التالي الفاسد، وهو ترجيح المرجوح ولعلّ التعبير الحسن ترجّح الممكن بلامرجّح على الراجح؛ لأنّ المرجّح لوجود المعلول متحقّق حين تحقّقها وهو

العلّة التامّة والمرجّح؛ لعدم المعلول وهو عدم العلّة التامّة لوجوده غـير مـتحقق لفرض وجود العلّة التامّة لوجوده، ولو كان العلّة والمرجّح لعدم المعلول مـتحقّقاً أيضاً، يلزم الخلف والتناقض، فمع عدم المرجّح لعدم المعلول وتـحقّقه ووجـود المرجّح لوجوده ترجيح لعدم المعلول بلامرجّح؛ فإنّ عدم الممكن ليس ذاتياً له، ويحتاج فيه إلى الغير أيضاً إلّا أن ذلك الغير عدم العلّة التامّة لوجود المعلول وإن تحقّق المعلول في زمان متأخّر وصدر من العلّة التامّة فيه، فيلزم رجـحان أحـد المتساويين على الآخر بدون المرجّح؛ لأنّ هذه العلّة التامّة بعينها كانت موجودة في الزمان الأوّل، وكانت واحدة لكلّ ما كانت العلّة في الزمان الثاني واجـدة له، والمفروض أنّ الزمان لا دخل له في وجود المـعلول، وأنّـه ظـرف مـحض وإن لم‌يوجد أصلاً، فيلزم ترجيح عـدم المـعلول المـرجـوح عـلى وجـوده الذي له المرجّح دائماً، فعلى هذا، لو تحقّقت العلّة التامّة لايجاد العمل لايتمكّن الإنسان من تركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامة وهو مستلزم للتالي الفاسد الدالّ على فساد متلوّه آناً، فيكون إيجاده للعمل جبراً لعدم تمكّنه من كلّ من الإيـجاد والترك على البدل حين تحقّق العلّة التامّة للإيجاد، فلا يكـون مـختاراً بـالمعنى الذي هو محلّ النزاع بين الأشعري الذي هذا الإشكال منه، والعدليّة من المعتزلة والشيعة.

وأمّا الجواب عن الإشكال على المبني الأوّل وهو كون القادر فاعلاً ناقصاً بأنّ الفاعل القادر فاعل تامّ ولايحتاج في تأثيره بالفعل بالإيجاد أو الإمساك عنه إلى مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل وما يرتبط به التي بعضها في طول الآخـر إلى الجزء الأخير وهو الإرادة، عند وصول النوبة إلى تأثيره بالفعل وهي بعد تـحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة لوجود المعلول إن كان محتاجاً إليه أيضاً، فيتمكّن عنده

من كلّ إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل بالاختيار والانتخاب؛ لأنّ القدرة هى القوّة المؤثّرة التي لها اقتضاء إيجاده واقتضاء الإمساك عنه على البدل بوحدتها على نحو السواء، فالفاعل القادر هو المقتضي والفاعل التامّ بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل من دون احتياج إلى مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل إيجاداً أو تركاً، فإذا تحقّق سائر ما يحتاج إليه العمل إن احتاج اليه، فله اختيار وانتخاب إيجاده وله اختيار وانتخاب الإمساك عنه على البدل لواجديته لاقتضاء كلّ منهما ذاتاً اقتضاء تامّاً؛ لعدم احتياجه في أصل إيجاده والإمساك عنه إلى مبادئ الاختيار جميعها.

نعم، في حسنه الفاعلي وممدوحيته وعدم قبحه ومذموميته يحتاج إلى المرجّح أي مبادئ الاختيار، فيكون مختاراً في عمله عند وصول النوبة إلى فاعليته وتأثيره بالفعل بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل، وهذا هو معنى الاختيار الذي هو محلّ النزاع، وقد فصّلنا الكلام في الكتاب لبيانه والاستدلال عليه، والجواب ممّا يرد عليه.

وأمّا الإشكال بناء على ابتنائه على المبني الثاني أي عدم جواز تخلّف المعلول على العلّة التامّة زماناً الذي هو قاعدة مسلّمة لترتّب التالي الفاسد العقلي على تخلّفه عنها، كما مرّ بيانه آنفاً.

والجواب عن إيرادهم على العدلية على المبنى الثاني وهو عدم تخلّف المعلول عن علّته التامّة زماناً

فجوابه أنّ كلّيّة القاعدة وشمولها لكلّ علّة تامّة حتى العلّة التامّة التي تكون علّتها الفاعليّة فاعلاً قادراً تبتنى على أن يكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ومحتاجاً في تأثيره بالفعل عند وصول نوبة التأثير بالفعل إليه إلى مبادئ الاختيار؛ إذ حينئذ يلزم انحصار علّة عدم المعلول في عدم وجود العلة التامّة لوجود المعلول و التوالي الفاسدة المترتبة على تخلّف المعلول عن العلّة التامّة

مطلقاً منشأها الانحصار المذكور وهو مبنيّ على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً؛ لأنّه إذا كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً فعند تحقّق العلّة التامّة التي تكون عـلّتها الفاعليّة فاعلاً قادراً، فالفاعل القادر يتمكّن عن إيجاد العمل دون الإمساك عنه؛ لأنّه فاعل تامّ بالنسبة إلى إيجاده لوجـود المـرجّـح له دون الإمسـاك والتـرك، فبالنسبة إلى الإمساك عنه؛ والترك فاعل ناقص مضافا إلى عدم اختيارية مقدّمات العمل حتّى مبادئ الاختيار، ولو فرض اختيارية بعض المقدمات، فلابدّ مـن أن ينتهي إلى أمر غير اختياريّ لئلا يلزم التسلسل، ومعلوم أنّ عدم اختياريّة جميع مقدّمات العمل يوجب عدم اخـتياريته أيـضاً لايـتمكّن بـالذّات عـن اخـتياره وانتخابه، فالفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيـجاد العـمل لايـتمكّن عـن الإمساك عنه وتركه، وليس علّة لعدم العمل وتركه أيضاً، فيكون علّة عدمه وتركه عدم وجود العلّة التامّة لإيجاد العمل، فينحصر علّة عدم المعلول بعدم وجود العلّة التامّة لإيجاده مطلقاً، سواء كان العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل بالطبع، لأنّ له اقتضاء الإيجاد عند تحقّق العلّة التامّة لوجود المـعلول وليس له اقـتضاء الإمساك عنه وتركه، فينحصر علّة عدم معلولها في عدم وجود العلّة التامّة لوجود العمل أو كان العلّة التامّة التي تكون علّتها الفاعليّة هي الفاعل القادر، كما مرّ بيانه.

وحيث إنّ الفاعل القادر يكون فاعلاً تامّاً كما مرّ بيانه، فعند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل يتمكّن من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه وتركه على البـدل؛ لكون الفاعل فاعلاً تامّاً بالذّات مع أنّ له اقتضاء الإيجاد والإمسـاك عـنه عـلى السواء، فعلّة عدم المعلول للعلّة التامّة الّتي علّتها الفـاعليّة هـي الفـاعل القـادر أمران:

أحدهما: عدم وجود العلّة التامّة لوجود العمل بإيجاده.

ثانيهما: هو الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد، لكفايته للإمساك عن الإيجاد بعد كونه فاعلاً تامّاً له ذاتاً أيضاً، أي بالنسبة إلى الإمساك عن الإيجاد وترك العمل، فإذا تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل ولم يوجده الفاعل القادر وأمسك عنه وتركه، فلا يترتّب عليه التالي الفاسد الذي قالوا بترتّبه على عدم إيجاده في الآن الأوّل الذي وجدت فيه العلّة التامّة أو مطلقاً وهو ترجيح المرجوح على الراجح، وترجيح أحد المتساويين إن تحقّق العمل في الآن الثاني.

أمّا عدم لزوم الأوّل؛ فلأنه في الآن الأوّل الذي وجد فيه العلّة التامّة للإيجاد، ووصلت النوبة إلى تأثير القادر بالفعل؛ فإنّه كما أنّه فاعل تام ويمكن أن يؤثّر بالفعل في إيجاد العمل على الفرض كذلك فاعل تامّ بالنسبة إلى الإمساك عنه، ويمكن أن يختاره وينتخبه بالفعل على البدل وحينئذ ليس علّة عدم العمل وهو المعلول عدم وجود العلّة التامّة لإيجاده، بل قدرة القادر بالذات على الإمساك عنه بالفعل أيضاً على الفرض، كقدرته بالذات على إيجاده بالفعل، ولو أوجد العمل في الآن الثاني دون الأوّل، فلايلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلامرجّح؛ لأن القادر في كلّ وقت تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل يتمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل، وحيث إنّه في الآن الأوّل كان متمكّناً من كلّ منهما على البدل بالاختيار والانتخاب فاختار فيه الإمساك عن الإيجاد وتركه، فاستند عدم العمل إلى قدرة القادر عليه بالذات، فكان له العلّة في الآن الأوّل أيضاً، فأين ترجيح المرجوح على الراجح مع وجود المرجح أي علّة العدم لاالمرجّح بمعنى مبادئ الاختيار؛ لعدم دخالتها على الفرض في أصل الإيجاد والترك، وإنّما تكون دخيلة في حسن العمل وعدم قبحه وليس الكلام فيه، لعدم العمل أيضاً، ومع وجوده وإيجاد القادر له في الآن الثاني دون الأوّل لا يلزم

ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلامرجّح لأجل وجود العلّة التامّة في الزمانين بلاتفاوت؛ لأنّه متمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه في كلّ وقت مع الاختيار والانتخاب.

ففي الآن الأول اختيار الإمساك، وفي الآن الثاني اختار الإيجاد ولا إشكال فيه بعد ما كان فاعلاً تامّاً لايحتاج في تأثيره بالفعل في مقدوره من الإيجاد والإمساك عنه على البدل إلى مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل وما يرتبط به وإن كان محتاجاً إلى غيرها، وكذا لو أمسك عن الإيجاد دائماً بعد وجود العلّة التامّة لإيجاد العمل، فلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح أو ترجيح الممكن بلامرجِّح، وهذا التعبير حسن؛ لأنّه اختار الإمساك عن الإيجاد وانتخبه بقدرته التامّة لكلّ منهما على البدل فقاعدة عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لاتشمل العلّة التامّة التي تكون علّته الفاعليّة هو القادر، فيكون خروجها عنها تخصّصاً بمعنى الخروج الموضوعي، وأنّها ليست مصداقاً للقاعدة لا أنّها من مصاديقها وخارجة عن حكمها حتى يلزم التخصيص في القاعدة العقليّة الذي لامجال له فيها فلا تشمل إلّا العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة غير قادر، كالفاعل بالطّبع، والتفصيل في الكتاب، وممّا يترتّب على المبنى الثاني للإشكال وهو عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً حتّى العلّة التامّة التي يكون علّته الفاعليّة هو الفاعل القادر لا بالطبع عدم كون الله تعالى أيضاً مختاراً عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد الممكن، وكان مجبوراً على الإيجاد؛ لعدم تمكّنه من الترك للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لو تمكّن من تركه، فيكون فاعلاً موجَباً ـ بفتح الجيم ـ لاموجباً ـ بكسر الجيم ـ فقط وصرف علمه بعمله قبل صدوره وتوجّهه إليه قبله لا يكفي في اختيارية العمل مع عدم تمكّنه من تركه. نعم، من

جعل عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامة دليلاً على عدم اختياريّة عمل الإنسان القادر مستلزم للقول بعدم اختياريّة أفعال الله تعالى

جهة كونه فاعلاً ناقصاً لايرد الإشكال؛ لعدم احتياجه إلى مبادئ الاختيار؛ للزوم النقص في الفاعلية؛ واحتياجه إلى الغير وهو ينافي وجوب وجوده بالذات المقتضي لعدم احتياجه إلى غيره لواجديّته لوجوده وكمالاته بالذات مع قطع النظر عن غيره مطلقاً.

وأمّا الداعي وعلمه بمصلحة عمله أو مفسدته المرجّح لاختيار وانتخاب الإيجاد أو الترك فهو عين ذاته وليس زائداً على ذاته، وفاعليّته بالفعل معناها قدرته على الإيجاد والترك بالفعل، وهذا الإيراد وارد على كلّ من يقول بتعميم القاعدة وشمولها للعلّة التامّة مطلقاً حتى التي علّتها الفاعلية هو القادر مع أنّهم لايقولون بكونه تعالى مجبوراً وكونه مختاراً بمعنى مسبوقية عمله بالإرادة لاينافي الجبر، وعدم تمكّنه من الترك، ومعه يترتّب عليه التالي الفاسد كما مرّ. فثبت إلى هنا أنّ الأمر بين الأمرين أي بين الجبر والتفويض والواسطة بينهما، من اختيارية العمل بمعنى كون الإنسان القادر متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه وتركه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده من دون مشاركة غيره في إيجاده و أنّه الموجِد وحده، ومن عدم استقلاله طولاً في إيجاده أو تركه؛ لكون مقدّمات العمل كوجوده وقدرته ونحوهما غير اختيارية وأمور ممكنة محتاجة في وجودها إلى غيرها. ولابدّ من انتهائه إلى الوجود الواجبي؛ لبطلان الدور والتسلسل كما قالوا، أو للزوم الخلف والتناقض كما قلنا في محلّه وبيّنّاه في كتاب التوحيد؛ فإنّ الفاعل القادر الإنساني لايستقل في إيجاد عمله أو تركه طولاً ويحتاج إليه تعالى من جهتين:

إحداهما: من جهة وجود مقدّمات عمله من وجود نفسه وقدرته وسائر ماله الدخل في ايجاده حدوثا وبقاءً ممّا لم تكن اختيارية.

وثانيتها: من جهة عدم المانع عن إيجاده أو تركه؛ فإنّه يقدر على إيجاد عمله عند تحقّق العلّة التامّة إن لم يمنعه مانع عنه وهو الفاعل الأقـوى مـنه، وأقـوى الفواعل هو الله تعالى، فإن أراد إيجاد عمله وأراد الله تـعالى عـدمه أو أراد تـركه وأراد الله تعالى إيجاده، فلا تأثير لقدرته في شيء من الطرفين؛ إذ الفاعل يتمكّن من إيجاد عمله أو تركه عند عدم المانع؛ لعدم امـتناع إيـجاده أو تـركه امـتناعاً وقوعياً، ولايترتّب على إيجاده أو تركه تال فاسد عقلي من تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين، ومع وجود المانع حدوثاً المعبّر عنه بالدافع اصطلاحاً أو بقاءً المعبّر عنه بالرافع، كذلك يمتنع تأثيره في عمله إيجاداً أو تركاً؛ للزوم ترتّب التالي الفاسد عليه؛ إذ المانع والفاعل الأقوى إذا أراد إيجاد العمل فيوجد بـالفعل، ولو أراد الفاعل غير الأقوى إيجاده أيضاً فيوجد بالفعل؛ للزم تحصيل الحاصل و هو محال، وإن أراد الفاعل الأقوى تركه فيصير متّصفاً بالعدم، فلو أراد الفـاعل غـير الأقوى إيجاده، فلو أوجد بالفعل للزم اجتماع النقيضين المحال، وكذلك العكس وهذا هو الأمر بين الأمرين الذي يدلّ عليه القرآن العظيم ﴿إِيَّاكَ نَـعبُدُ وَإِيَّـاكَ نَسْتَعِـينُ﴾[١] أي نحن نوجد العبادة لك من الصلاة وغيرها مـمّا يـضاف إلى الله تعالى لكونك أهلاً، ومستحقّاً له دون غيرك ونحن بالاستعانة بك والاستمداد منك بسبب إعطائك إيّانا لما يتوقّف عليه عملنا العبادي وإطاعتك حدوثاً وبـقاءً مـن وجودنا وقدرتنا عليه وسائر ماله الدخل في تـحقّقه أطـعناك ونـوجد أعـمالنا العبادية، فلابدّ من القول بأنّ الفاعل القـادر مـختار بـالمعنى الّـذي هـو مـحلّ الاختلاف بين الأشعري والعدليّة وهو أنّه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العـمل متمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه وتركه على البدل، وبه يتحقّق مـا هـو

محلّ الاختلاف بـين الأشعري والعدليّة

١. الحمد (١) الآية ٥.

الموجب والملاك لصحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل الأحكام، والتكاليف، والاستحقاق للثواب، والعقاب على العمل، ولصحّة إجرائهما في الدّنيا وفي الآخرة ونحوها، ولا يترتّب عليه التالي الفاسد الدالّ إنّا على فساد متلوّه، كما يترتّب على سائر الأقوال والوجه في عدم ترتّب التالي الفاسد عليه أنّه يكون فاعلاً تامّاً بالذات، وأنّه عند وصول النوبة إلى تأثيره بالفعل في عمله (و هي بعد تحقّق سائر ما له الدخل فيه أيضاً إن احتاج العمل إليه أيضاً) لا يحتاج إلى المرجّح للفاعل، أي مبادئ الاختيار غير تصوّر العمل وما يرتبط به ويتمكّن بدونها من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه وتركه على البدل ولو لم يكن لما يختاره وينتخبه من الطرفين المرجح ومبادئ الاختيار، بل ولو كان المرجّح ومبادئ الاختيار في الطرف الذي لم يختره ولم ينتخبه. وهذا معنى كونه فاعلاً تامّاً، وعدم احتياجه في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين إلى مبادئ الاختيار، لكن هذا بحسب الإمكان الوقوعي، وعدم ترتّب التالي الفاسد الّذي قالوا به عليه، وهذا يكفي في تصحيح الأمور المذكورة، وعدم ورود إشكال على اختيارية العمل. وأمّا بحسب الوقوع، فقليلاً ما يتّفق خارجاً إيجاد العمل أو تركه بدون المرجِّح وبدون مبادئ الاختيار؛ لأنّه قبيح بدونها عقلاً وعقلاء ومرتكبه يستحقّ الذم والملامة عندهما، وعلى هذا، فالفاعل القادر العاقل بما هو عاقل لا يرتكب إيجاده أو تركه بدون المرجّح ومبادئ الاختيار وقوعاً لا أنّه لا يتمكّن من أحدهما بدون المرجّح ومبادئ الاختيار، فمحلّ البحث هو الإمكان الوقوعي وتمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده لا الوقوع؛ لأنّه مع المرجِّح غالباً حتّى بإذعان من يقول بعدم احتياجه إلى المرجّح و مبادئ الاختيار أيضاً؛ لأنّه يقول بعدم احتياجه إليها في أصل الإيجاد أو الترك لا

محلّ البحث هو كون مبادئ الاختيار جزء العلّة التامّة لإيجاد العمل وأنّها دخيلة في تركه أيضاً وأنّهما بدونها لا يتحقّقان على البدل فبدونهما ممتنعان وقوعاً وأما دخالتها في حسنهما الفاعلي فلا إشكال وهو مورد الاتّفاق

بعدم احتياجه إليها حتّى بالنسبة إلى حسنه الفاعلي وممدوحيته كـذلك وعـدم قبحه ومذموميّته عقلاً وعقلاءً لاسيّما بالنسبة إلى الحكيم على الإطلاق؛ فإنّه وإن لم يتوقّف عمله على مبادئ الاختيار مطلقاً لترتّب التالي الفاسد عليه ولو لأجل حسنه وعدم قبحه، ولكن الداعي والعلم بالمصلحة أو المفسدة في عمله قبله الذي هو عين ذاته معتبر في حسن عمله وعدم قبحه مـضافاً إلى التـمكّن مـن كـلّ مـن الإيجاد والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التّامّة، وكلّ ما يحتاج إليه العمل في تحقّقه.

ويدلّ عليه روايات كثيرة مؤيّدة بالدليل العـقلي المـوجب للـقطع بـمطابقة مضمونها للواقع وصدقها: ومنها: ما في توحيد الصدوق رحمه الله بسنده عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالا: «إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون». قال: فسئلا عليهما السلام. هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: «نعم، أوسع ممّا بـين السـماء والأرض» فإنّهما عليهما السلام بقولهما: «إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها» يبيّنان عدم إجبار الله تعالى خلقه على أعمالهم التي منها الذنوب الموجبة لاستحقاقهم للعذاب إن أتوابها باختيارهم، وينتفيان تعذيبهم على الذنوب التـي أجبروا عليها؛ لعدم استحقاقهم له، فيكون ظلماً، فتعالى الله تـعالى عـنه، وأثـبتا اختيار خلقه في أعمالهم التي منها الذنوب التي يعذّبهم عليها؛ لأنّهما عليهما السلام بصدد بيان أعمال خلقه التي يعذّبهم عليها، لأجل الإيعاد عليها وهي أمرها يدور بـين الاختياريّة والجبر وحيث إنّ كونها إجباريّة بإجباره تعالى لهم عليها يترتّب عليه التالي الفاسد وهو لزوم الظلم عليهم، فلابدّ من أن تكـون اخـتياريّة وإلّا فـيلزم الخلف، ووقوع ما علم عدم وقوعه. ونفيا عليهما السلام بقولهما: «والله أعزّ من أن يريد أمراً فلايكون» التفويض واستقلال خلقه في أعمالهم وعدم احتياجهم إليه تعالى في

إيجادها أو تركها، لما ذكرناه آنفاً. وأثبتا بقولهماعليهما السلام: «نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض» بعد السؤال بأنّه: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ أمراً ثالثاً ليس جبراً ولاتفويضاً وهو كون الخلق ـ المراد منه هو الإنسان المخلوق ـ مختاراً في أعماله بمعنى كونه عند تحقّق علّته التامّة لإيجاده متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه وتركه ومعه يصحّ تعذيبه على الذنوب من أعماله؛ لاستحقاقه له، فلايكون ظلماً، وعدم كونه مستقلّاً في أعماله من جهتين إحداهما أنّه محتاج إليه تعالى في إيجاده أو تركه في مقدّمات عمله بإيجادها وإبقائها بلاواسطة أو بالواسطة ثانيتهما أنه محتاج إليه في أن لايمنعه عن الإيجاد أو الترك. فالمركّب من الأمرين المذكورين هو الأمر الثالث الّذي هو غير الجبر والتفويض، وهذا معنى قولهماعليهما السلام: «نعم، أوسع ممّا بين الأرض والسماء» أي منزلة ثالثة موجودة، وأمر مغاير لهما موجود، وبعده وفاصلته عنهما كبعد السماء عن الأرض وفاصلتها عنها، وهذا بعدٌ معنويّ، وفاصلة معنويّة شبّهت بالبعد الحسّي؛ لتقريب المراد إلى ذهن المخاطب. والروايات في «الأمر بين الأمرين» متعدّدة في الباب المذكور، كالروايات والآيات الدالّة على الاختيار كقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً﴾[١] فإنّ قوله: ﴿إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً﴾ يدلّ على التخيير، أي إنّا بيّنّا للبشر الوظائف الهادية إلى مصالحهم ومفاسدهم الموجبتين لتكاملهم وانحطاطهم، ولهم القدرة والاختيار للعمل بها، وبعد جعلها إذا صارت فعلية ووصلت إليهم داعية لهم لايجاد متعلّقاتها أو تركها ولعدم العمل بها وعدم جعلها داعية، ثمّ يبيّن جزاء الكفور والشاكر أي التارك للعمل بها وللعامل بها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالاً وَسَعِيراً * إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ

الآيات والروايات كالدليل العقلي دالّتان على أنّ متعلّق التكليف هو العمل الذي يكون المكلّف قادراً تكويناً ومتمكّناً من كلّ من إيجاده وتركه على البدل وهو موجب لاستحقاق الثواب والعقاب وأنّه لاجبر ولاتفويض

١. الدهر (٧٦) الآية ٣.

كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافُوراً﴾ [١] إلى آخر ما بيّنه من جزاء العاملين بها، وقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَقُلِ الحَـقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَـلْيُـؤْمِنْ وَمَـنْ شـاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنّا أَعْتَدْنا لِلظّالِمِـينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُـرادِقُـها﴾ [٢] إلى آخـر الآيـة ومابعدها من بيان جزاء الكافر والمؤمن. فقد دلّ الدليل العقلي على ما هو ظاهر الآيات والروايات.

وفي التوحيد باب الاستطاعة: حدّثني أبي رضي الله عنه، قال: حدّثنا سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما كلّف الله العباد كلفة فعل، ولانهاهم عن شيء حتّى جعل لهم الاستطاعة ثم أمرهم ونهاهم، فلايكون العبد آخذاً وتاركاً إلّا باستطاعة متقدّمة قبل الأمر والنهي، وقبل الأخذ والترك، وقبل القبض والبسط». [٣]

فإنّ الرواية تدلّ على أنّ الله تعالى لايأمر العباد بإيجاد عمل، ولا يجعلهم في كلفة إيجاده بالتكليف الذي أمره به، ولا ينهاهم ولايزجرهم عن إيجاد عمل إلّا جعلهم لهم الاستطاعة قبلهما تكويناً ثمّ بـعد جـعل الاسـتطاعة والقـدرة عـلى الإيجاد والترك تكويناً أمرهم ببعض الأعمال، ونهاهم عن البعض، ويتفرّع على مشروطية الأمر بالعمل والنهي عنه بالاستطاعة والقدرة الحاصلة للعباد بالجعل التكويني جعلاً تأليفياً أنّ إيجادهم لعمل أو تركهم له على البدل بالفعل حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده لا يكون ولا يتحقّق إلّا بسبب استطاعة وقدرة لهم متقدّمة قبل الأمر والنهي، وقبل الأخذ والإيجاد والترك والقبض والبسط، و هما تكـرار لمـا

---

١. الدهر (٧٦) الآية ٤ و ٥.
٢. الكهف (١٨) الآية ٢٩.
٣. التوحيد، باب الاستطاعة، ح ١٩.

قبلهما فإنّ القبض هو الإمساك عن الإيجاد وتركه، والبسط هو إرسال القدرة وإيجاد العمل بها، ولايخفى أنّ المراد من تقدّم الاستطاعة والقدرة على الأمر والنهي وعلى الإيجاد والترك هو التقدّم الأعمّ من الرتبي والزماني لاخصوص الزماني؛ لكفاية التقدّم الرتبي على الأمر والنهي بالفعل، وكذا الإيجاد والترك.

الأحاديث الدالّة على نفي الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين

وممّا يدلّ على نفي الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين ما في التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض: أبي رحمه الله، قال: حدّثنا سعد بن عبدالله، قال حدّثنا أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لاتختلفون فيه، ولا تخاصمون عليه أحداً إلّا كسرتموه». قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: إنّ الله ـعزّ وجلّ ـلم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل وإن لم يحل وفعلوه، فليس هو الّذي أدخلهم فيه»، ثم قال عليه السلام: «من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه».

أقول: بيان الرواية الشريفة الواصلة إلينا من عالم آل محمد عليهم السلام أنّه عليه السلام بعد ذكر مسألة الجبر والتفويض عنده عليه السلام قال للحاضرين عنده: «هل أعطيكم وأعلّمكم في هذه المسألة قاعدة وكبرى كلّية إن تدركوها لايقع الاختلاف بينكم بعدها؛ لإدراككم لهذه المسألة، ولما هو الواقع في نفس الأمر من عمل الإنسان القادر، فأجابوا بجواب راعوا فيه الأدب فقالوا: إن رأيت وشئت ذلك، فأعطنا وبيّن لنا، فقال عليه السلام: «إنّ الله عزّوجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة»؛ فإنّه عليه السلام بهذا الكلام نفى الجبر بأنّ إطاعة الناس لله تعالى ليست بإكراه بسبب إجبار الله تعالى

لهم عليها، وكذا عصيان الناس له تعالى ليس بسبب غلبة قدرة الله تـعالى عـلى قدرتهم، وتحقّق عملهم بقدرة الله دون قدرتهم، ومغلوبيتها في التأثير. فإنّ كلمة «غلبة» في كلامه عليه السلام مصدر مبنيّ للفاعل وفاعله هو الله تعالى قد حذف وإن كان مصدراً مبنيّاً للمفعول وكان نائب الفاعل هو الله تعالى، أي ليس معصية الله بغلبة العبد عليه تعالى في عصيانه يكون نفياً للتفويض وبعده بيّنه أيضاً ولعلّه خـلاف الظاهر، وكلمة «لم يعص» مبنيّ للمعفول ضميره وهو النائب للفاعل يرجع إلى الله تعالى، أي لم يصر الله تعالى معصياً بسبب غلبة قدرته وتأثيرها في عصيان العبد على قدرة العبد في تأثيره في عصيانه حتّى يكون بالجبر وإجباريّاً، فلا إطـاعة العبد لأحكامه تعالى يكون بالإجبار ولا عصيانه لها وإنّما كلّ منهما يكون بقدرة العبد نفسه من دون دخالة قدرته تعالى لامستقلاً ولا مع الشركة عرضاً، بل قدرة العبد وحده دخيلة في كلّ منهما وهو الفاعل المباشر وبلا واسطة، والموجد لكلّ منهما، وقوله عليه السلام: «ولم يهمل العباد في ملكه» نفى به التفويض واستقلال العبد في عمله، وعدم احتياجه إليه في إيجاده وتركه إليه لاطولاً ولا عرضاً؛ لأنّ المراد منه أنّه تعالى لم يجعل عباده متروكين، مرسلين، مطلقين بحيث لم يكن له تعالى دخل في أعمالهم لاطولاً ولا عرضاً، فيكونون خارجين عن تحت سلطنته وتصرّفاته بالنسبة إلى أعمالهم المقدورة. ثمّ إنّه عليه السلام بعد نفي الجبر والتفويض بيّن الأمر بين الأمرين بقوله: «وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم»، أي الله تعالى هو المسلّط على ما جعلهم مسلّطين عليه، والقادر على ما جـعلهم قـادرين عـليه، والمتمكّن ممّا جعلهم متمكّنين منه أي هو القادر عـلى أعـمالهم التـي جـعلهم قادرين عليها، فكما أنّهم فاعلون بالمباشرة لأعمالهم بقدرتهم في التأثـير فـيها إيجاداً وتركاً وحدها باختيارهم وانتخابهم لأحدهما التي جعلها لهم تكويناً كذلك

له القدرة على أعمالهم بالتأثير فيها طولاً بإيجاد مقدّماتها حدوثاً وإبقائها وبمنعهم عن إعمال قدرتهم؛ لكونه فاعلاً أقوى، فهم من جهة كونهم قادرين على أعمالهم فاعلين ومؤثرين فيها بالاختيار والانتخاب مختارين غير مجبورين، ومن جهة أنّ إعمال قدرتهم وتأثيرها بينما يتوقّف على وجود مقدّماتها المتوقّفة على قدرته تعالى بإيجادها ولو بالواسطة، وعلى عدم منعه تعالى عن إعمال قدرتهم بعد وجود مقدّماتها، فليسوا مستقلّين في إيجاد أعمالهم وتركها، ومفوّضاً إليهم أعمالهم، وهذا هو الأمر بين الأمرين، ويتفرّع على الأمر بين الأمرين أنّ العباد إن أرادوا أو همّوا بإطاعة الله تعالى وامتثال أحكامه لايمنعهم الله عنها ابتداء وحدوثاً، ولابقاء، (و عبّر عليه السلام عن المنع حدوثاً بالصدّ، وعنه بقاء بالمنع)، وإنّما يطيعون الله تعالى حينئذ بقدرتهم بإيجاد العمل أو تركه وإن همّوا بمعصية الله تعالى. وأرادوها فإنّه يتمكّن من منعهم عنها؛ لكونه فاعلاً أقوى ولكن إن لم يمنعهم عنها وفعلوا وعصوه لم يجبرهم الله عليها، بل حينئذ وعند عدم منعهم عنها يكونون بلامانع أقوى عن تأثيرهم في أعمالهم، فإن عصوا فباختيارهم وانتخابهم بقدرتهم عصوا وتركوا الطاعة، ويوافق مضمون هذه الروايات الدليل العقلي الذي هو قرينة قطعيّة على صدقها، ومطابقة مضمونها للواقع، فلو كانت ظنيّة سنداً ودلالة أو أحدهما فيجبرها الدليل العقلي ويوجب القطع بصدقها، وقول الأشعري والحكيم مخالفان لمفاد هذه الرواية؛ فإنّهما يقولان بأنّ الفاعل المباشر وبلاواسطة لأعمال العباد والموجد لها هو الله تعالى وهي موجودة بإيجاده تعالى لا بإيجاد العباد، فهي أفعال الله تعالى لا أفعالهم، وكون العباد عللاً معدّة بالمعنى الأعمّ، عند الحكيم لايصحّح الأمر بين الأمرينَ بعد كون الفاعل لأفعال العباد غيرهم وهو الله تعالى؛ فإنّ الأمر بين الأمرين يتوقّف على الفاعِلَين لأعمال العباد:

بيان وجه كون عمل الإنسان القادر ليس بالإجبار ولاكونه مستقلاً فيه طولاً ومفوضاً إليه بل يكون مستقلاً فيه عرضاً وغيرمستقل طولاً وهو لاينافي اختياريّته وهو المعبّر عنه بالأمر بين الأمرين أي بين الجبر والتفويض

مخالفة قول الأشعري والحكيم لمفاد الروايات من كون الإنسان القادر فاعلاً وموجداً لأعماله بالاختيار

أحدهما: الفاعل المباشر وبلاواسطة، والآخر بالواسطة كما أنّه على القول بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج في فعليّة تأثيره في عمله إلى مبادئ الاختيار. وعلى القول بعدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة مطلقاً حتّى فيما إذا كان علّتها الفاعليّة هو الفاعل القادر الإنساني فالأمر بين الأمرين لايتحقّق به لأجل كون الإنسان القادر مجبوراً وغير مختار في عمله بمعنى عدم كونه متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه والإمساك عنه على البدل حين تحقّق العلّة التامّه لإيجاده وإنّما يكون متمكّناً من أحد الطرفين دون الآخر وإن كان مختاراً بمعنى كون عمله مسبوقاً بالإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار، ولكنّه لايكفي في اختياريّة العمل التي هي مصحّح إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل التكاليف، وسائر ما هو مشروط باختياريّة العمل، كما مرّ بيانه.

على مذهب العرفاء لاموضوع للجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

وعلى مذهب العرفاء لاموضوع للجبر ولا للتفويض ولا للأمر الثالث الذي هو غيرهما، لأنّ كلّ واحد منها يتوقّف على تعدّد الوجود والموجود في الخارج؛ لأنّ الأوّل يتوقّف على وجود الجابر والمجبور، والثاني يتوقّف على وجود الفاعلين: أحدهما: هو الله الموجد للأشياء حدوثاً. والثاني هو الفاعل المتمكّن المستقلّ في وجوده وأعماله بقاءً. والثالث يتوقّف على الفاعل بالواسطة وهو الله تعالى، وعلى الفاعل المباشر وبلاواسطة وهو الفاعل القادر الإنساني. وهم قائلون بوجود وموجود واحد شخصيّ مطلق ولابشرط واللاتعيّن من جميع الجهات حتّى من اللا بشرطيّة واللّا تعيّنيّة واجب بالذات وجوداً وكمالاً قابل للتقيّد بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة بجميع أقسامها. وهذا التقيّد يوجب أن يظهر فيها، ويتجلّى بها، فهي تصير موجودة بعين وجوده لابوجود مختصّ بها؛ لأنّه مناف لوحدة الوجود والموجود الواحد الشخصي، فالتعدّد إنّما يكون في ظهوره وتجلّيه؛ لا في

وجودها، فهي المظاهر والمجالي له، أي هي التي يظهر بتقيدّه بها وجوده، ويتجلّى بها وجوده بصورة قيده أيّ قيد كان من الماهيات، فيظهر بصور الإنسان والجبل، والحجر، وهكذا، ويتجلّى بصورتها من دون أن توجد بوجود خاصّ بها، فإذا تقيّد وجوده تعالى بماهيّة الإنسان، فيصير الإنسان موجوداً بعين وجوده تعالى لا بوجود مختصّ به، فوجود الله تعالى المتقيّد بماهية الإنسان وجود واجبى بالذات من جهة إطلاقه ووجود إمكانيّ إنساني من جهة تقيّده بها، فليس في البين إلّا وجوداً واحداً ذا حيثيتين حيثية ذاتيّة، وحيثية تقييدية، فأين هذا من الأمر بين الأمرين والقول به فيه من الحيثيتين كلام شعري على خلاف الواقع وإن يوجد هو في كلا بعض المنتسبين بهم.

ما يدّعيه العرفان من وحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج أمر محال وممتنع وقوعاً والأمر المحال لايمكن إثباته بالعلم الاكتسابي ولا بالعلم الإفاضي لعدم المعلوم في الخارج

وقد بيّنّا سابقاً وفي الكتاب، وفي كتاب \التوحيد أنّ ما يدّعيه العرفاء من الوجود والموجود الواحد الشخصي بالمعنى المذكور أمر محال عقلاً، والأمر المحال والممتنع لاتحقّق له خارجاً، فلايمكن إثباته بالعلم الاكتسابى الحاصل من الدليل، ولا بالعلم الإفاضي الحاصل من تزكية النفس بسبب السير والسلوك العملي كما قالوا.

فإنّ تقيّد وجود الواجب بالذات بالأعيان الثابتة والماهيات الممكنة من المقولات والمعقولات الأوليّة إن كان واقعياً بحيث يمكن إنتزاعها منه بنحو المحمول من صميمه وذاتيّ باب البرهان، كما هو شأن كلّ ماهية لوجود، حاكية عن حيثيته الذاتية، فيلزم كونه محدوداً بحيث يكون واجداً لحيثية ذاتيّة خاصّة، وفاقداً لحيثية ذاتية أخرى، كوجود الإنسان والفرس مثلاً المقيّدين بالحيوان الناطق والحيوان الصاهل؛ فإنّهما ينتزعان من وجودهما الخاصّ لهما، الواجد لحيثية ذاتيّة، والفاقد لحيثية ذاتية أخرى وهما حاكيان عنهما، وهذا ينافي إطلاق

الوجود الواجب بالذات، ولابشرطية، وعدم تقيّده بشيء من جميع الجهات وإن كان تقيّده بها فرضيّاً واعتبارياً محضاً بحيث يبقى الوجود الواجب بالذات على إطلاقه الواقعي ولا بشرطية ولا تعيّنة ويكون بعد التقيّد كقبله، فـيلزم أن يـصير الوجود الواجب بالذات من حيث كونه مطلقاً وبما هو واجب بـالذات مـتشكّلاً بأشكال الاعيان الثـابتة والمـاهيات المـمكنة الزمـانية والمكـانية، والمـجرّدة والمادّيّة، والبسيطة والمركّبة، وهكذا، وهذا مع كونه محالاً ممّا ينكرونه ويفرّون منه. وقولهم بتقيّده بها لأجل إمكان صيرورته كذلك بعد عدم إمكـانه أن يـصير كذلك بدون التقيدّ بها. والتفصيل في الكتاب، وفي كـتاب التـوحيد، وقـد نـقلنا كلماتهم الصريحة فيما ذكر من أساطينهم مع ما يرد عليهم.

وجه عدم إمكان تقيّد الوجود الواجب بـالذات بـالأعيان الثـابتة والمـاهيات المـمكنة لاحـقيقة وفـي نـفس الأمـر ولافرضاً واعتباراً

إن قلت: الأمر بين الأمرين بالمعنى الّذي فسرّته أيضاً نوع جـبر؛ لأنّ عـمل الإنسان القادر ينتهي بالأخرة إلى الله تعالى إيجاداً وإمساكاً، وتركاً؛ لأنّه مركّب من كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً بالمعنى الّذي مرّ بيانه، وأنّه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله وعدم المانع فاعل مباشر وبلاواسطة متمكّن من كـلّ مـن إيـجاده والإمساك عنه وتركه على البدل وحده وبلا شركة فاعل آخر، ومن كون مقدّمات عمله ـ ولو بعضاً ـ أمور غير اختياريّة، كوجوده روحاً وجسماً، وقـدرته وعـقله وسائر ماله الدخيل من الأمور غير الاختيارية له، وهي أمـور مـمكنة الوجـود، محتاجة في وجودها إلى غيرها، ولابدّ من انتهائها إلى الواجب بالذات، فـينتهي عمل الإنسان إلى غيره وهو الله تعالى، وهذا جبر طولي.

قلت: نعم، الأمر كذلك، وأنّ عمله ينتهي إليه تعالى بالأخرة لكنّ هذا لايـضرّ باختياريّة عمل الإنسان القادر، ولا بالأمر بين الأمرين. أمّا بالنسبة إلى اختيارية عمله بالمعنى المطلوب وهو الذي لايترتّب عليه التالي الفاسد، فلأجل أنّه إذاكان

الإنسان القادر فاعلاً تامّاً غير محتاج ـ في فاعليّته وتأثيره بالفعل في عمله إيجاداً وتركاً على البدل ـ إلى المرجِّح وهو مبادئ الاختيار في أصلهما، فيتمكّن عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، وكلّ ما يتوقّف عليه غير مبادئ الاختيار مع عدم المانع من كلّ من إيجاد عمله وتركه والإمساك عنه على البدل بدون دخالة شي آخر عرضاً، فهو الفاعل بالمباشرة وبلا واسطة وحده مادام كانت مقدّماته موجودة بإيجاد الغير مع عدم وجود المانع أيضاً، وهذا معنى كونه مختاراً بالمعنى الذي لايترتّب عليه تالٍ فاسد، ويكفي لكلّ شيء مشروط بالاختيار. وأمّا بالنسبة إلى الأمر بين الأمرين، فكون مقدّماته غير اختياريّة، ممكنة الوجود، محتاجة إلى الغير في وجودها، ولابدّ من انتهاء وجودها إلى الواجب تعالى؛ لعدم لزوم الدور أو التسلسل، أو عدم لزوم الخلف والتناقض على التحقيق، كما بيّنّا في كتاب التوحيد، فهو من مقوّمات الأمر بين الأمرين ومحقّقاته؛ لكونه مركّباً من أمرين، ويترتّب عليه عدم التفويض، فبالجزء الأوّل يثبت الاختيار، وبالجزء الثاني يثبت عدم التفويض والاستقلال، فيثبت الأمر بين الأمرين، وأنّه لا جبر ولا تفويض فالجبر الطولي لايضرّ بشيء. والحمد لله الذي هدانا لهذا.

من أقسام الجبر ما قال به بعض الأصوليين كصاحب الكفاية فيها في بحث الطلب والإرادة في المجلّد الأوّل وفي بحث التجرّي من مبحث القطع في المجلّد الثاني فإنّه يقول فيهما بأنّ استحقاق الثّواب والعقاب من لوازم الإطاعة والعصيان وهما من لوازم سعادة المطيع وشقاوة العاصي وهما من الذّاتيّات للإنسان والذّاتي لايعلّل فإنّه فوق الجعل وذو الذّاتي واجد له بالذّات لا بالجعل.

وتوضيح كلامه في ابتنائه على ماذا؟ انّه قائل بأنّ الإنسان القادر هو الفاعل والموجد لعمله بالمباشرة ولكنّه فاعل ناقص بالذّات بمعنى إنّه لاجل قدرته

يكون له اقتضاء إيجاد عمله والإمساك عنه على نحو سواء بالذّات أي له بالذّات الاقتضاآن المذكوران على نحو سـواء وليس له بـالذّات اقـتضاء اخـتيار أحـد الأمرين من الإيجاد والإمساك عنه على البدل ولذا يحتاج في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين بخصوصه واختيار أحدها إلى أمر خارج عـن الذّات ويـعبّر عـنه بشرط الفاعل وهو هنا مبادئ الاختيار وهي مركّب من أمور طوليّة يكون لبعضها تقدّم بالطّبع على البعض وهي تصوّر العمل مع تصوّر مايرتبط به وإحراز المصلحة أو المفسدة فيه وحصول الاشتياق إليه أو الكـراهـة عـنه وإحـراز عـدم المـانع والمزاحم عنه والاشتياق الشّديد والمؤكّد إليه أو الكـراهـة كـذلك عـنه وعـند حصولهما يصير الفاعل القادر تامّاً متمكّناً من اختيار خصوص أحد الأمرين من الإيجاد والإمساك عنه عند وصول النسبة إلى تأثيره بالفعل واختياره لأحدهما وهو بعد تحقّق سائر ما له الدخل في العمل إن احتاج إليه فإنّ تأثير الفاعل بالفعل في العمل يكون كذلك ولاجل كون الإنسان القادر كـذلك وهـو المشـهور بـين الحكماء والمتكلّمين يتّصف عمله بكونه اختياريّاً بمعنى كونه مسبوقاً بالاختيار والإرادة في قبال الفاعل بالطّبع حيث إنّ عمله ومـعلوله ليس مسـبوقاً بـالإرادة والاختيار الّتي هي الجزء الأخير من مبادئ الاختيار لابمعنى أنّه بعد تحقّق سائر ما له الدخل في العمل إن احتاج إليه يتمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل للزوم ترتّب التالي الفاسد عليه بزعمه ثم يقول: حيث إنّ مبادئ الاخـتيار ليست اختياريّة بالمعنى المذكور لأنّ من أجزائها الإرادة فلو كانت هـي إراديّـة واختياريّة للزم التسلسل وكذا غيرها لو كانت إرادية واختياريّة لنقل الكلام إلى الإرادة الّتي تتوقّف هي عليها لكونها جزء مبادئ الاخـتيار للـعمل الاخـتياري فالعمل ليس اختياريّاً لأجل عدم اختياريّة ما به الاختيار أي ما هو سبب لكون

العمل اختيارياً وهو الإرادة والاختيار، فلابدّ من انتهائه إلى فاعل مختار بالذّات حتى لايلزم التسلسل مع أنّ مبادئ العمل من الممكنات كنفسه لابدّ من انتهائها إلى واجب الوجود بالّذات والفاعل المختار بالذّات هو الله تعالى؛ لأنّه ليس لعمله من مبادئ الاختيار شيء إلّا إحراز المصلحة أو المفسدة في العمل قبل إيـجاده والعلم بأحدهما فيه وذلك عين ذاته لا زائد عليه فإنّ له العلم بمصلحة عـمله أو مفسدته يسمّى بالإرادة التكوينيّة وإن كان بمصلحة عـمل الإنسـان أو مـفسدته يسمّى بالإرادة التشريعيّة لأنّ الأوّل دخيل في التكوين وإيجاد عمله أو تركه في الخارج والثاني دخيل في التشريع وجعل الحكم لعمل الإنسان على طبق الملاك الّذي أحرزه في عمله من الوجوب والحرمة وغيرهما والإباحة إذا أحرز عدمهما فيه أو أحرز وجودهما فيه معاً ولو من جهة عنوانين مع تساويهما في القـوّة وإذا انتهى العمل الاختياري إلى الله تعالى إيجاداً أو تركاً فيلزم أن يكون الفاعل لعمل الإنسان والموجد له هو الله تعالى ولم يكن هو موجداً لعمله وفاعلاً له وهذا هـو الجبر الّذي ينكره العدليّة الّتي منهم الشيعة فأجاب في الموضعين عن هذا التالي الباطل لاجل انتهاء عمل الإنسان القادر إيجاداً وتركاً إلى الله تعالى وإنّه يكـون الموجد لعمل العبد والتارك له لانفسه باختياره وإرادته بأنّ عمل الإنسان القادر لاينتهى إليه تعالى وإنّما ينتهى إلى ذاتيّات الإنسان وماهيته وإنّـها فـوق الجـعل ولاتحتاج إليه لوجدان كلّ ماهيّة لذاته وذاتيّاته بالذات مثلاً الإنسان حيوان ناطق بالذات و حيوان أو ناطق كذلك فجعلها مستلزم لتحصيل الحاصل فـإنّ اخـتيار الإنسان للأعمال الحسنة كإطاعته تعالى والاعمال السيّئة كـالعصيان له تـعالى منشأهما هو سعادته وشقاوته وهي الأخلاق الفاضلة والرذيـلة إذ لكـلّ مـنهما ملائمة والتذاذ تتحقّق بسبب الأعمال المـناسبة لإحـداهـما فـتصير بـوجودها

الذهني داعياً إلى العمل المناسب لإحداهما فالعمل الاختياري للإنسان منشأه هو سعادته أو شقاوته الذاتية ولذا يستحقّ الثواب والعقاب لأنّهما مـن لوازم عـمله الذي اختاره بنفسه وهو فاعله وموجده لاقتضاء ذاته له فـليس عـمل الإنسـان القادر عملاً له تعالى إيجاداً أو تركاً فلايرد ذلك التالي الباطل الّذي ينكره الشّيعة من كون عمل الإنسان يقع بقدرته تعالى وإنّه يوجده ويتركه كما يقول الاشعري أو الحكيم وقد أوضحنا في الكتاب إن كلّاً من مبناه والجواب عن الإيراد فـي غـير محلّه وأثبتنا أنّ السّعادة والشقاوة ليستا من الذّاتيّات وإنّ الإنسان القادر فاعل تامّ بالذّات وإنّه يتمكّن بالذّات من اختيار أحد طرفي العمل عند وصول التـوبة إلى إيجاده للعمل ولايحتاج إلى مبادئ الاختيار في اختياره لخصوص أحد الطرفين من جهة تمكّنه منه وإنّما هي دخيلة في وقوع العمل إيجاداً أو تركاً على البـدل غالباً لدخالتها في حسن العمل وعدم قبحه وممدوحيته عـقلاً و عـقلاءً وعـدم مذموميته كذلك لا في تمكّنه من خصوص أحدهما لتمكّنه منه مع عدم مـبادئ الاختيار بل مع وجودها في الطرف الآخر وتفصيل المطلب في الكتاب.

الحمد لله الّذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لو لا أن هدانا الله

القسم الأوّل:

جبر الأشاعرة

الأشاعرة قد استدلّوا على مدّعاهم ـ من الجبر في أفعال العباد، وأنّها تقع بقدرته تعالى مباشرةً وبلا واسطة، لا بقدرتهم ـ بأدلّة عقليّة وسمعيّة.

أمّا العقليّة، ففي شرح المقاصد ذكر خمسة أدلّة. قال في المتن:

استدلال الأشاعرة على مذهب الجبر كما في المقاصد وشرحه بقياس استثنايى

أمّا العقليّات، فوجوه: الأوّل: أنّ فعل العبد لو كان بقدرته، لزم اجتماع المؤثّرين؛ لما مرّ من شمول قدرة اللّه تعالى.

أقول: هذا الدليل قياس استثنائي اتّصالي دالّ على الملازمة بين كون فعل العبد بقدرته ـ وهو المقدّم ـ واجتماعِ المؤثّرين ـ أي قدرة العبد وقدرة الله تعالى ـ على واحد وهو عمل العبد، ويكون هو التالي، وقد بيّن في بحث العلل بطلان التالي، فبطلانه مستلزم لبطلان المقدّم وهو المدّعى.

وحيث إنّ الملازمة المذكورة متوقّفة على إثبات أنّ أفعال العباد تقع بقدرته تعالى مباشرةً، وأنّها توجد بإيجاده تعالى كذلك وهو أمر نظريّ، فيحتاج إلى الدليل الدالّ عليه، فلذا أشار في المتن إليه بقوله: «لما مرّ من

شمول قدرة اللّه تعالى» إجمالاً، وأوضحه في الشرح، فقال:

تمسك أصحاب الجبر بقياس اقتراني لإثبات كون فعل العبد مقدوراً له تعالى

فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى؛ لما مرّ في بحث الصفات، ففعل العبد مقدور لله تعالى، فلو كان مقدوراً للعبد أيضاً على وجه التأثير، لزم اجتماع المؤثّرين المستقلّين على أثرٍ واحد وقد بيّن امتناعه في بحث العلل.

أقول: قد استدلّ في الشرح على كون أفعال العباد بقدرته تعالى، بقياس اقترانيّ بنحو الشكل الأوّل وهو أنّ فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى، ونتيجته: فعل العبد مقدور لله تعالى.

وبعد إثبات هذه النتيجة يمكن أن يستدلّ الأشعري لإثبات مدّعاه بالقياس الاستثنائي المذكور في المتن، لكنّ القياس الاقتراني ـ الذي يكون دليلاً على النتيجة المذكورة ـ كلّ من صغراه وكبراه نظري، وحيث إنّ الصغرى إثباتها سهل فلم يستدلّ في الشرح على إثباتها؛ لكونها أمراً حادثاً، وحدوثها كاشف عن إمكانها.

وأمّا الكبرى، فإثباتها يحتاج إلى الدليل، ولذا استدلّت الأشاعرة عليها، وأشار في المتن والشرح إلى ما ذكر من الدليل عليها في باب بحث شمول قدرته تعالى، قال فيه في بحث تفسير شمول قدرته تعالى بأنّ ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداءً بحيث لا مؤثّر سواه، وأنّ هذا هو مذهب أهل الحقّ من المتكلّمين. قال في المتن في ذلك البحث:

إثبات مذهب الجبر بقاعدة شمول قدرة الله تعالى

وأمّا شمول قدرته ـ بمعنى أنّ الكلّ بإيجاده ابتداءً أو بواسطة ـ فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع في ذلك، بل في تفاصيله، وبمعنى أنّه

لامؤثّر سواه أصلاً فلم يذهب إليه إلّا البعض من المتكلّمين؛ تمسّكاً بظواهر النصوص ـ وهو الحقّ ـ وبدليل التوارد والتمانع؛ وفيهما ضعف.[١]

وقال في الشرح:

وقد يفسَّر شمول قدرته بأنّ ماسوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداءً بحيث لامؤثّر سواه، وهذا هو مذهب الحقّ من المتكلّمين، وتمسّكوا بوجوه:

الأوّل: النصوص الدالّة إجمالاً على أنّه خالق الكلّ لا خالق سواه، وتفصيلاً على أنّه خالق السماوات والأرض، والظلمات والنور، والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والأعراض.

أدلّة شمول قدرة الله تعالى عندهم

الثاني: دليل التوارد وهو أنّه لو وقع شيء بقدرة الغير ـ غير الله ـ وقد عرفت أنّه مقدور لله تعالى أيضاً الخ.

ثلاثة: النصوص، دليل التوارد، ودليل التمانع

الثالث: دليل التمانع وهو أنّه لو وقع شيء بإيجاد الغير وقد فرضنا تعلّق قدرة الله تعالى وإرادته بضدّ ذلك الشيء في حال إيجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه الخ.

في أنّ الدالّ على المدّعى منها خصوص الآيات والثالث لأنّها في بيان الكبرى دون الصغرى

أقول: الدليل الذي يكون مفاده وقوع أفعال العباد بقدرته ابتداءً وبلا واسطة ـ ولو من جهة العموم ـ هو الدليل الأوّل أي النصوص القرآنيّة.

وأمّا الدليل الثاني ـ وهو دليل التوارد أي توارد قدرة الله تعالى وقدرة العبد على إيجاد عمل واحد ـ فمفاده أنّه إن وقع التوارد المذكور خارجاً

---

١. شرح المقاصد، ص ١٠٥.

ووقوعاً، فالمؤثّر هو قدرة الله تعالى دون قدرة العبد؛ لترتّب التالي الفاسد على عدم تأثير قدرة الله تعالى وحدها.

وبعبارة أُخرى: مفاده أنّه فيما إذا تحقّق التوارد المذكور دائماً أو أحياناً، فلابدّ من تأثير قدرة الله تعالى وحدها، ولا يدلّ على أنّ فعل العبد يقع بقدرته تعالى مطلقاً دون قدرة العبد بوجه حتّى يكون دخيلاً في إثبات الملازمة بين المقدّم والتالي في الدليل الأوّل للجبر.

نعم، هو دليل على بطلان التالي إن ثبتت الملازمة، كما استدلّ به على بطلانه لإثبات الجبر، ولذا ضعّفه في المتن.

وكذا الدليل الثالث ليس دليلاً لإثبات كون أفعال العباد مستندةً إلى قدرته تعالى، وموجودة بإيجاده ابتداءً وبلاواسطة؛ لأنّ مفاده أنّه إذا وقع التزاحم والتدافع والتمانع بين قدرة الله تعالى وقدرة الغير دائماً أو أحياناً ـ كما إذا أراد الله تعالى إيجاد شيء كإيجاد حركة جسم وتحريكه، وأراد غيره إعدامها وسكونه، أو أراد الله تعالى إيجاد ضدّ في محلّ، وأراد غيره إيجاد ضدّ آخَرَ فيه ـ يقع ما أراد الله تعالى دون ما أراد غيره، وتصير قدرة الله تعالى لأقوائيّتها مانعةً عن تأثير قدرته؛ لأنّه إذا وقع التزاحم بين العلّتين التامّتين المستقلّتين من جهة التأثير لأجل كون الأثرين لهما متناقضين أو متضادّين، فإن كانت العلّة الفاعليّة لإحداهما أقوى في التأثير في معلولها من الأُخرى، فتؤثّر في معلولها، ومعه لايبقى مجال لتأثير الأُخرى؛ للزوم اجتماع النقيضين أو الضدّين إن أثّرت الأُخرى بعد تأثير إحداهما، وإن كانتا متساويتين، فيقع التمانع بينهما، ولا يؤثّر شيء منهما؛ للزوم الترجيح بلامرجّح في مقام التأثير لو أثّر إحداهما

دون الأُخرى، وعدمِ تأثير العلّة التامّة مع كونها تامّة وبلاحالة منتظرة.

فالدليل الثالث بصدد بيان حكم ما إذا وقع التزاحم بين قدرة الله تعالى وقدرة غيره دائماً أو أحياناً، وليس بصدد بيان أنّ كلّ ممكن يقع خارجاً بقدرة الله تعالى وإيجاد، ومنه أعمال العباد حتّى يكون دخيلاً في الملازمة بين المقدّم والتالي في الدليل العقلي الأوّل في إثبات الجبر.

في أنّ الدليل الثاني والثالث يحتاجان إلى إثبات الصغرى بدليل آخر وهي كون الأفعال واقعة بقدرته تعالى

نعم، لو دلّ الدليل خارجاً على أنّ كلّ ممكن يقع بقدرته تعالى كالدليل الأوّل لشمول قدرته تعالى في بحث شمول قدرته تعالى ـ لو تمّ ـ فالدليل الثاني حينئذٍ بمعونته يدلّ على أنّه لو كانت قدرة غيره تعالى ـ كقدرة العبد ـ مؤثّرةً في عمله الذي من الممكنات التي تقع بقدرته تعالى، لزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلولٍ واحد، والتأثيرُ لقدرته تعالى؛ لأقوائيّتها، ولذا استدلّ به لنفي التالي المذكور في الدليل العقلي الأوّل في بحث الجبر.

كما أنّ الدليل الثالث ـ وهو الدليل الخامس في بحث الجبر ـ حينئذٍ بمعونته يدلّ على أنّه لو وقع التزاحم بين قدرته تعالى وقدرة الغير ـ وهو العبد ـ فالتأثير لقدرته تعالى؛ لأقوائيّتها.

في ترجيح الدليل الأوّل وهو النصوص على سائر الأدلّة في تبيين الدليل الأول على إثبات الجبر

فيثبت أنّ الدليل الوحيد لإثبات أنّ كلّ ممكن يقع بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة هو الدليل الأوّل المذكور في بحث شمول قدرته تعالى وهو النصوص القرآنيّة إن تمّت دلالتها، فلابدّ من البحث عن مفادها حتّى يعلم دخالتها في الملازمة المذكورة التي يدلّ عليها الدليل العقلي الأوّل لإثبات الجبر ووقوعِ أفعال العباد بقدرته تعالى دون قدرتهم.

ادّعى صاحب شرح المقاصد في بحث شمول قدرته تعالى لكلّ

في تبيين الدليل الأول على إثبات الجبر

ممكن أنّ النصوص القرآنيّة تدلّ عليه إجمالاً وتفصيلاً كما نقلناها عنه؛ لأنّها حسبَ القواعد الأدبيّة تدلّ على أنّه تعالى خالق لكلّ شيء وهو عامّ يدلّ بعمومه بأنّه تعالى خالق وموجد لكلّ ما يصدق عليه مفهوم كلمة «شيء» التي هي أعمّ الألفاظ مفهوماً، فتشمل أعمالَ العباد أيضاً؛ لأنّها من مصاديق مفهوم كلمة «شيء».

وبعضُ الآيات القرآنيّة يدلّ على أنّه تعالى خالق للعناوين الخاصّة كالسماوات والأرض، والظلمات والنور، والموت والحياة، وغير ذلك من الجواهر والأعراض، فبتعبير التفتازاني النصوص القرآنيّة تدلّ على أنّه خالق كلّ ممكن، وأنّ كلّ ممكن [موجودٍ] واقعٌ بقدرته وبإيجاده لها، وتكون دليلاً على كبرى قياسٍ «فعلُ العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى» كما أشار إليه في ضمن بيان الدليل الأوّل العقلي؛ لما مرّ في بحث الصفات بعد قوله: «إنّ فعل العبد ممكن، وكلّ ممكن مقدور لله تعالى».

وبعد إثبات أنّ كلّ ممكن [موجودٍ] مقدور لله تعالى ـ بمعنى أنّه واقع بها خارجاً ابتداءً وبلاواسطة ـ ثبت الملازمة بين المقدّم والتالي في الدليل الأوّل وهو أنّ فعل العبد لو كان بقدرته، لزم اجتماع المؤثّرين المستقلّين على أثر واحد، وهو أمر ممتنع كما بيّن في بحث العلل.

واستدلّ التفتازاني في الشرح على بطلان التالي المثبت للمدّعى بأنّه

في أنّ الواقع عند اجتماع قدرة الله تعالى وقدرة العبد هو مقدور الله تعالى لاقوائيته

عند توارد قدرة الله تعالى وقدرة العبد على إيجاد عمل واحد للعبد:

إمّا أن يقع بقدرة الله تعالى وحدها، فهو المطلوب ولا إشكال فيه؛ لأنّه لايترتّب عليه تالٍ فاسدٌ؛ لأقوائيّة قدرته تعالى، فتصير مرجّحةً

لتأثير قدرته تعالى لإيجاد العمل، ولامرجّح لتأثير قدرة العبد؛ لضعفها، فتكون مرجوحةً.

وإن لم يقع بقدرة الله تعالى، **فإمّا** يقع بقدرة الغير وحدها وهو العبد، فيلزم ترجّح أحد المتساويين، بل ترجّح المرجوح؛ لأنّ التقدير استقلال القدرتين مع أنّ قدرة الله تعالى أقوى.

وإمّا يقع بكلّ من القدرتين، فيلزم اجتماع العلّتين المستقلّتين، فإن أثّرتا في العرْض، يلزم تعدّد الواحد، وإن أثّرتا في الطول، يلزم تحصيل الحاصل.

وإمّا لايقع بشيء منهما وهو أيضاً باطل؛ لأنّ التقدير وقوعه، فهو خلاف الواقع، وحينئذٍ يلزم تحقّق الممكن بلاعلّة وهو أمر محال؛ لكونه مستلزماً للتناقض، وأنّ المحتاج إلى الغير في وجوده لايحتاج إليه فيه، وهذا أحد الطريقين لبرهان الخُلف وهو دوران الشيء وتردّده بعد كونه معلوماً ـ ويعبّر عنه بالمعلوم بالإجمال ـ بين أُمور محصورة، فيتعيّن في أحدها بإقامة الدليل على عدم كونه شيئاً من الأُمور المحصورة، ومتّحداً معها إلى أن يبقى أحدها الذي لادليل على عدم كونه هو الأمر المردّد ومتّحداً معه، فيثبت أنّ الذي لم يقم دليل على أنّه ليس إيّاه هو الأمر المردّد؛ لكفاية كونه مردّداً بين أُمور محصورة مع الدليل على عدم كونه غير الذي لم يدلّ الدليل على نفيه؛ لثبوت أنّه هو الذي لم يقم الدليل على عدم كونه إيّاه ومتّحداً معه ولو لم يدلّ دليل على أنّه هو ومتّحد معه، وإلّا فيلزم الخلف وعدم الانحصار.

في توضيح برهان الخلف

وعلى أيّ تقدير تثبت الملازمة بين المقدّم والتالي للدليل العقلي

في أنّه تعالى خالق كلّ الأشياء ومنها أعمال العباد

الأوّل بمعونة دلالة النصوص القرآنيّة على أنّه تعالى خالق كلّ شيء بعمومها الشامل لأعمال العباد لو كان وقوع أعمال العباد بقدرتهم أيضاً، ويوجب اجتماع العلّتين التامّتين المستقلّتين كما هو المفروض، وتواردَهما على معلولٍ واحد وهو أمر محال؛ للزوم تعدّد الواحد إن أثّرتا فيه معاً عرضاً على نحو الاستقلال، ولزومِ تحصيل الحاصل إن أثّرتا طولاً وكان تأثير إحداهما عقيب تأثير الأُخرى، فيدور الأمر حينئذٍ بين [أُمورٍ:

إمّا] أن لايؤثّر شيء منهما؛ لأنّ تأثير كلّ منهما مستلزم لتعدّد الواحد، أو تحصيل الحاصل، وتأثيرَ إحداهما دون الأُخرى ترجّح بلامرجّح؛ لتماميّة كلّ منهما في العلّيّة.

وإمّا أن يؤثّرِ قدرة العبد وحدها، وهو مستلزم لترجح المرجوح على الراجح؛ لأقوائيّة قدرته تعالى.

وإمّا أن يؤثّر قدرته تعالى؛ لأقوائيّتها بلامحذور و هذا هو المطلوب، فبإقامة الدليل على امتناع تأثيرهما معاً على نحو الاستقلال و امتناعِ عدم تأثير شيء منهما وامتناعِ تأثير قدرة العبد وحدها يثبت أنّ المؤثّر هو قدرته تعالى وحدها؛ لعدم ترتّب تالٍ فاسدٍ عليه؛ لكونها أقوى وهو المرجّح لتأثيرها دون قدرة العبد، فيثبت وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة ولادخل لقدرة العبد فيه.

في استدلال الرازي على أنّ كلّ ممكن يقع بقدرته تعالى دون قدرة غيره

ونقل التفتازاني عن الفخر الرازي دليلاً آخَرَ ـ يدلّ على أنّ كلّ ممكن يقع بقدرته تعالى دون قدرة الغير ـ لإثبات الملازمة بين المقدّم والتالي للدليل الأوّل العقلي وهو أنّ كلّ ما سوى الله تعالى ممكنُ الوجود،

والإمكان علّة لاحتياج الممكن إلى سبب في وجـوده وعـدمه، وذلك السبب لابدّ من كونه أمراً معيّناً؛ لأنّ غير المـعيّن لاتـحقّق له، ومـا لا تحقّق له لايصلح لإيجاد شيء، هذه مقدّمة.

في أنّ الإمكان أمر واحد مشترك فيه بين جميع الممكنات

ثمّ الإمكان أمر واحد مشترك فيه بين جميع الممكنات، فلزم افتقار كلّها إلى ذلك السبب، والسبب الذي يفتقر إليه جميع الممكنات لايكون ممكناً؛ لأنّه أيضاً من الممكنات، بل واجباً؛ ليكون الكلّ بإيجاده، وحيث إنّه قد ثبت أنّه مختار لاموجَب، فيكون الكلّ واقعاً بقدرته واختياره.

وهذا إذا ضُمّ إلى أنّه لو كان فعل العبد بقدرته أيضاً، يـلزم اجـتماع المؤثّرين المستقلّين في واحد، يـثبت المـلازمة بـين المـقدّم والتـالي، وبمعونة الدليل على محاليّة توارد العلّتين التـامّتين المسـتقلّتين عـلى معلولٍ واحد ـ مع تأثير كلّ منهما فيه عـلى نـحو الاسـتقلال، ودوران أمرهما بين اُمور ثلاثة، وبطلان اثنين منها كما مرّ بيانه ـ يثبت أنّ أعمال العباد واقعة بقدرته تعالى وحدها ابتداءً وبلاواسطة.

في لزوم إثـبات المـقدّم وكـذا الملازمة لنظريتهما

أقول: حيث إنّ الدليل الأوّل العقلي قياس استثنائي اتّصالي يدلّ على الملازمة بين وقوع عمل العبد بقدرته واجتماع المؤثّرين المستقلّين على معلول واحد وهو أمر محال، فاستدلّ على بطلان المقدّم بسبب بطلان التالي، ولاإشكال على بطلان التالي لو تحقّق في مورد، إنّما الكلام في صحّة المقدّم أي الملازمة بين وقوع عمل العبد بقدرته مستقلاً واجتماع المؤثّرين المستقلّين وتواردهما على أثرٍ واحد؛ لأنّ الملازمة المذكورة متوقّفة على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى مستقلاً أيضاً حتّى يجتمع المؤثّران المستقلّان في واحد وتثبتَ الملازمة، وهو أمر نظريّ لابديهيّ،

ولذا استدلّ التفتازاني لإثباته بدليلين:

في إستدلال التفتازاني على إثبات المقدم بالنصوص القرآنية

أحدهما: النصوص القرآنيّة.

ثانيهما: دليل عقلي نقله عن الفخر الرازي، فلابدّ من النظر فيهما، وأنّ دلالتهما تامّة، أم لا.

أمّا النصوص القرآنيّة، فإن كان المراد من النصوصيّة هو الدلالةَ القطعيّة لكلام الله تعالى والآيات المذكورة على المراد الجدّي له تعالى منها بوقوع أعمال العباد بقدرته ابتداءً وبلاواسطة، وأنّه خالق وموجد لها كذلك، كما هي مقتضى الاصطلاح عند التعبير بالنصّ، فهو خلاف الواقع بالنسبة إلى أصل الإيجاد ولو بالواسطة فضلاً عن كونه ابتداءً وبلاواسطة؛ إذ الآيات المستدلّ بها لامجملاتها تدلّ بعمومها دلالةً قطعيّة، ولامفصّلاتها تدلّ كذلك على ما ذكر؛ إذ هي ليست في الكثرة إلى حدّ تحصل منها وتعاضدِها الدلالةُ القطعيّة بكون مراد الله الجدّي منها أنّه خالقُ ما سواه وموجد الكلّ ابتداءً وبلاواسطة ـ ومنه أعمال العباد ـ حتّى تحصل الملازمة القطعيّة بين المقدّم والتالي في الدليل الأوّل العقلي إذا ضمّ مفادها إلى المقدّم.

في عدم صحة الاستدلال على مذهب الجبر بالآيات الشريفة القرآنيّة لعدم صراحتها أو معارضتها لما هو أقوى منها

وإن كان المراد من النصّ هو الدلالة القطعيّة للآيات بمعونة القرينة فلم يذكر هنا ولا في بحث صفة القدرة وشمولها إلّا الدليلين العقليّين: من دليل توارد العلّتين التامّتين وتزاحمهما كذلك، وليس مدلولهما وقوعَ أفعال العباد بقدرته تعالى ابتداء وبلاواسطة مطلقاً وفي جميع الموارد، وإنّما مدلولهما أنّه إذا تواردت قدرة الله تعالى وقدرة غيره كالعبد على واحد، أو وقع التزاحم بينهما في التأثير، فالتأثير لقدرته تعالى؛

لأقوائيّتها كما مرّ بيانه، فراجع.

وإن كان المراد من النصّ هو الظهور والدلالة الظنّيّة النوعيّة للآيات ـ كما هو كذلك بعد عدم دلالتها القطعيّة على المراد الجدّي له تعالى لا لو خلّيت وطبعَها، ولا لأجل القرينة؛ لعدمها ـ فيرد عليه:

فيما يرد على الاستدلال بالآيات الأول هو المعارضة بالأقوى منها والترجيح مع ما دلّ على استناد أعمال العباد إلى أنفهسم

أوّلاً: أنّها معارَضة بآيات أخصَّ منها تدلّ على استناد أعمال العباد إلى قدرتهم فتتقدّم عليها؛ لكونها أخصَّ منها، فتخرج من تحت عمومها، ولا تكون محكومة بحكمها، ويبقى تحتها غير أعمال العباد.

وثانياً: أنّ الظاهر والدليلَ الظنّيَّ يوجب الظنّ ولو نوعيّاً بالمراد الجدّي له تعالى، ولا يكشف عنه كشفاً قطعيّاً بحيث لا يبقى احتمال الخلاف حتّى يعلم أنّ المراد الجدّي من كلامه تعالى هو إعلامه بإيجاده لكلّ ما سواه وهو مطابق للواقع؛ لعدم صدور الكذب منه؛ لعدم الداعي له، وقبحُه غير لائق بالعاقل فضلاً عن جنابه عزّوجلّ، فلايحصل العلم بالملازمة، وإنّما الحاصل من الدليل الظنّي هو الظنّ بمراده الجدّي له تعالى، فتصير الملازمة ظنّيّة لاقطعيّة، فلايحصل القطع بتوارد العلّتين المستقلّتين على معلولٍ واحد على فرض وقوع أعمال العباد بقدرتهم وبإيجادهم حتّى يقال بأنّه محال فلابدّ من تأثير أحدهما وهو الله تعالى؛ لكونه أقوى، فلا محذور فيه بخلاف تأثير قدرة العبد؛ للزوم رجحان المرجوح على الراجح، فيلزم أن يكون وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى وبإيجاده؛ إذ مع احتمال الخلاف واحتمال وقوع أعمال العباد بقدرتهم وبإيجادهم لابقدرته تعالى وإيجاده لايحصل القطع بالملازمة، بل الظنّ بها، فالدليل ناقص؛ لعدم تماميّة المقدّم؛ لظنّيّة الملازمة لأجل ظنّيّة

في أنّ الإيراد الثاني هو عدم دلالتها على المدّعى وقطعية الملازمة

الدليل على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى وإيجاده بلاواسطة ومباشرةً.

ولايكفي الدليل الظنّي لإثبات المدّعى ـ وهو وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى لابقدرتهم ـ لأنّ المسألة من المسائل النظريّة الاعتقادية التي يكون البحث عنها لأجل كشفها على ما هو عليها، والعلمِ والاعتقاد بواقعيّتها النفسِ الأمريّة من الوجود أو العدم، وترتيبِ الآثار المترتّبة على العلم والاعتقاد بها، ولذا تحتاج إلى الدليل القطعي، ولا يكفي الظنّي؛ لأنّ النتيجة تابعة للمقدّمة ولأخسّ المقدّمتين لو كانت إحداهما غير قطعيّة، وفي مثل هذه المسائل النظريّة الاعتقادية يجري ما يقال: إذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

في أن النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين

نعم، في المسائل النظريّة العمليّة ـ التي يكون الغرض من البحث عنها إثباتاً أو نفياً العملَ بها لا الاعتقاد بها ـ يكفي الدليل الظنّي المعتبر عند العقلاء للاستناد إليها لإثبات تلك المسائل أو نفيها، للعمل بها، أو عدم العمل بها كالمسائل التكليفيّة أو الوضعيّة؛ لإمكان العمل بها إذا حصل الظنّ بها بالدليل المفيد له ولو نوعيّاً إلّا أنّه لابدّ من أن يكون حجّة عند العقلاء في مؤاخذاتهم وأعذارهم، فإنّها ممضاة من جانب الشارع أيضاً في المسائل العمليّة، ولكن مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين من المسائل الاعتقاديّة المهمّة التي لها المنافع والمفاسد الكثيرة الدخيلة في المعاش والمعاد للفرد والاجتماع، وللتكامل والانحطاط، وفي القرب إلى الله تعالى والبعد عنه.

في الفرق بين المسائل العملية والاعتقادية بكفاية الدليل الظنّي في العملية دون الاعتقادات

وثالثاً: أنّه لو كانت أعمال العبد بقدرته تعالى، وموجودةً بإيجاده

مباشرةً، كما هو مدّعى الأشاعرة، لزمت توالٍ فاسدة، كلّ واحد منها برهان إنّي قطعي على بطلان المتلوّ، كما يأتي بيانها إن شاء الله تعالى، فلابدّ من حمل الآيات على خلاف ظاهرها الدالّ بعمومها على وقوع أعمال العبد بقدرته تعالى مباشرةً أيضاً؛ لكونها قرينة قطعيّة على خلاف ظهورها العمومي؛ لكونها أدلّة قطعيّة على أنّ أعمال العباد تقع بقدرتهم مباشرةً دون قدرته تعالى، فتكون مخصّصة للظهور العمومي للآيات الدالّة على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى.

في أنّ الإيراد الثالث على الجبر هو ترتّب التوالي الفاسدة عليه فلابدّ من حمل آيات الكتاب مع خلاف ظاهرها أو تخصيصها

نعم، أعمال العباد تقع بالواسطة بقدرته تعالى، كما هو مقتضى البرهان من لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب؛ لأنّه كما أنّ مقتضى الإمكان الذاتي ولازمه هو الاحتياج إلى العلّة ولو كانت غيرَ واجب الوجود، كذلك مقتضاه ولازمه أيضاً الانتهاء إلى واجب الوجود؛ لمحاليّة تحقّق الممكن بلاعلّة، ولمحاليّة عدم انتهائه أيضاً إلى الواجب، فلو فرض أنّ الآيات الدالّة على عموم خلق ماسواه تعالى تكون ناصّةً، ولها دلالة قطعيّة على كون المراد الجدّي له تعالى هو العمومَ، فلابدّ من حملها على خلقه الأعمّ من المباشرة وغيرها؛ جمعاً بين الأدلّة.

في لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب واستناد أعمال العباد إلى الله تعالى بالواسطة

وأمّا الدليل الثاني العقلي لإثبات أنّ أعمال العباد بقدرته تعالى مباشرةً وبلاواسطة، وموجودةً بها كذلك لأجل إثبات الملازمة بين المقدّم والتالي من الدليل الأوّل العقلي للأشاعرة، **فيرد** عليه أنّ اشتراك جميع ما سوى الله تعالى في الإمكان الذاتي ـ الذي هو الملاك وعلّة احتياج الممكن إلى معطي الوجود ـ مقتضاه ولازمه الذي لاينفكّ عنه أمران:

في الجواب عن الدليل الثاني للأشاعرة ـ وهو المنقول عن الرازي ـ بأنه أعمَّ من المدّعى ولايدلّ على كون الممكن موجوداً بإيجاده مباشرة وبلاواسطة

أحدهما: احتياجه في وجوده وعدمه إلى الغير؛ لعدم وجدانه الذاتي لأحدهما ـ بناءً على الإمكان الماهويّ وأصالةِ الماهيّة ـ ولأجل الافتقار الذاتي وكون الممكن عينَ الارتباط بالغير بناءً على الإمكان الوجودي وأصالة الوجود.

وثانيهما: لزوم انتهاء وجود كلّ ممكن إلى واجب الوجود وهو الله تعالى، فهو مبدأ الكلّ ولامبدأ له، كما هو مقتضى البرهان.

وأمّا لزوم كون الممكن موجوداً بإيجاده تعالى مباشرةً وبلاواسطة، فليس من لوازم إمكان الممكن الذي يشترك الكلّ فيه، والاحتياجُ إلى العلّة ـ الذي [هو] من لوازم إمكان الممكن ـ لازم أعمّ من الاحتياج إلى الواجب، أو الممكن، مع إمكان إيجاد الممكن لشيء كما هو الحقّ وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى؛ لكفاية معطي الوجود ـ إذا كان ممكناً ـ لإيجاد الممكن، ولايلزم منه تخلّف اللازم عن الملزوم، وعلى هذا فلاتثبت الملازمة بين المقدّم والتالي في دليل الأشاعرة لو كانت أعمال العباد بقدرتهم، وموجودةً بإيجادهم اختياراً؛ لإمكان أن يكون أعمالهم موجودة بقدرتهم مباشرةً وإن كانت تنتهي بالواسطه إليه تعالى، كما هو مقتضى البرهان.

في بطلان التلازم المدّعىٰ بين المقدم والتالي باحتمال وقوع أعمالهم بقدرتهم ومع هذا الاحتمال لايجري الاستدلال

واحتمالُ وقوع أعمال العباد بقدرتهم بعد إمكانه الوقوعي يكفي في بطلان الدليل المذكور للأشاعرة؛ لعدم ثبوت الملازمة القطعيّة حينئذٍ بين المقدّم والتالي، فلايحصل القطع بالنتيجة ـ التي هي المدّعاة وهي وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى مباشرة ـ لعدم القطع بتوارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد وهو عمل العبد، مع أنّه قد دلّ الدليل القطعي على أنّ

أعمال العبد موجودة بقدرتهم كما سيجيء إن شاء الله تعالى، فإذا لم يحصل القطع بالملازمة، فلاتصل النوبة إلى البحث عن أنّه حينئذٍ يدور أمر المؤثّر بين أُمور أربعة، وينحصر فيها، وثلاثة منها باطلة؛ لترتّب التالي الفاسد على كلّ منها الدالّ على بطلانها بالبرهان وهو الإنّ، ويبقى الرابع بلامحذور وتالٍ فاسد؛ لأقوائيّته وهو كون الله مؤثّراً وموجِداً لعمل العبد، فيثبت ممّا ذكر أنّ الدليل الأوّل على المدّعى غير تامّ.

في أنّ انحصار الموجد في الله تعالى منوط بعدم إمكان كون الممكن معطي الوجود مع جواز كون ممكن الوجود معطي الوجود لايثبت المدّعى

نعم، لو ثبت امتناع كون ممكن الوجود معطيَ الوجود وموجداً لممكن الوجود ـ كما قد يَتفوّه به بعض أهل المعقول ـ لانحصر معطي الوجود والموجِدُ لممكن الوجود بالله تعالى؛ لكونه واجب الوجود، ولكنّه ينافي ما يقصد أهل المعقول والكلام من إمكان إثبات وجود الواجب بسبب أفعاله ومخلوقاته ويسمّى بالبرهان الإنّي ـ أي الاستدلال بالمعلول على العلّة ـ وقالوا: إثبات الواجب بسبب مخلوقاته وأفعاله يبتني على إبطال الدور والتسلسل المبتنيين على إيجاد الممكن لممكنٍ آخَرَ، ولذا يبحثون في الأُمور العامّة في بحث العلل عن بطلان الدور والتسلسل، ويقيمون على بطلانهما الأدلّةَ، مع أنّه لو كان إيجاد ممكن الوجود لممكنٍ آخَرَ ممتنعاً، لم يكن إثبات الواجب مبتنياً على إبطال الدور والتسلسل المبتنيين على إيجاد الممكن.

في أنّ إمكان كون الممكن معطي الوجود أساس لبعض المسائل الفلسفية والكلامية

وكذا ينافي قول طائفة منهم بالعقول العشرة؛ فراراً عن لزوم صدور الكثير عن الواحد، وهذا يبتني على إمكان إيجاد الممكن وكونه معطيَ الوجود ومقتضياً و فاعلاً وما منه الوجود، فإمكان كون ممكن الوجود معطيَ الوجود أساس لبعض المسائل الفلسفيّة والكلاميّة، ولم يدلّ دليل

متقن على عدم إمكانه، وفي مسألة الأمر بين الأمرين وكونِ الإنسـان موجداً لأفعاله الاخيتاريّة نتعرّض لبحث إمكان كون الممكن مـوجداً، ونبيّن إنكار بعضٍ له، وما استدلّ به عليه، ونجيبه إن شاء الله تعالى بعد نقل كلامهم ودليلهم على مدّعاهم حيث إنّ إمكان إيجاد ممكن الوجود من مقدّمات ومبادي اختياريّة أعمال العباد، فلابدّ من إثباته.

في الدليل الثاني من الوجـود العـقلية للاشاعرة على عدم كـون العبد فـاعلاً لأفعاله وهو الجـهل بتفاصيل الأعمال

الدليل الثاني من الوجوه العقليّة أنّ العبد لو كان موجداً لأفعاله، لكان عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل.

أمّا الملازمة، فلأنّ الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف يمكن، فـلابدّ لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصّص هـو القـصد إليـه، ولا يتصوّر ذلك إلّا بعد العلم، و لظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[1] ويستدلّ بفاعليّة العالِم على عالميّة الفاعل.

وأمّا بطلان اللازم، فلوجوه:

منها: أنّ النائم تصدر منه أفعال اختياريّة لاشعور له بتفاصيل كمّـيّاتها وكيفيّاتها.

ومنها: أنّ الماشي ـ إنساناً كان أو غيره ـ يقطع مسافة معيّنة في زمان معيّن من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التـي بـين المـبدأ والمنتهى، ولا بالآنات التي منها يتألّف ذلك الزمان الخ.

فـيما يشـهد بـعدم شعور العبد بأفـعاله أحياناً

ومنها: أنّ الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون

١. الملك (٦٧) الآية ١٤.

لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف.

ومنها: أنّ الكاتب يصوّر الحروف والكلماتِ بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء ـ أعني العظام والقضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات ـ ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها يتأتّى تلك الصور والنقوش.

انتهى.

أقول: استدلّ هنا أيضاً على مدّعاه ـ من وقوع أفعال العباد بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة، لابقدرتهم ـ بقياس استثنائي اتّصالي مشتملٍ على قضيّة شرطيّة دالّة على الملازمة بين المقدّم والتالي وهي أنّ العبد لو كان موجداً لأفعاله، لكان عالماً بتفاصيلها، لكونه فاعلاً قادراً والفاعل القادر عالم بخصوصيات فعله قبل صدوره بخلاف الفاعل بالطبع وادّعى بطلان اللازم، ثمّ تصدّى لبيان الملازمة وبطلانِ اللازم بما نقلناه عنه.

في توضيح كلام الأشعري على وقوع أفعال العبد بقدرة الله تعالى بلاواسطة

توضيح كلامه وبيانُ مرامه بالنسبة إلى الملازمة بين المقدّم والتالي المذكور في كلامه وبطلان اللازم بالبيّنة والبرهان أنّ الدليل على الملازمة ـ التي تدلّ عليها القضيّة الشرطيّة المذكورة في كلامه ـ أنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة، التي لها بوحدتها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل، ولها اقتضاء إيجاد هذا النوع من العمل وذلك النوع، ولها اقتضاء هذا الفرد من النوع الواحد وذلك الفرد منه على نحو سواء، وليس لها ذاتاً اقتضاءُ خصوص أحدهما زائداً على اقتضائها لكلّ منهما، فتأثيرها في أحدهما بالخصوص يحتاج إلى ضمّ مرجّح خارجي

يوجب اقتضاءها لخصوص أحدهما، وإلّا فكان العمل أو تركه بلا مقتضٍ تامّ، والمرجّح هو القصد إلى أحدهما المعيّن، والقادر لا يمكن أن يقصد شيئاً معيّناً إلّا مع العلم به؛ فإنّه لايقصد أمراً مجهولاً وغير حاضر في الذهن، ولذا لايقصد أمراً مغفولاً عنه. هذا أمر وجداني، ومعلوم بالعلم الحضوريّ.

في إثبات التلازم بين المقدم والتالي و ضرورة حضور القصد في الذهن ومعلومية متعلّقه ومعدوميته في الخارج

وأيضاً القصد أمر نفساني ومن صفات النفس وأعراضها، فهو موجود فيها، ووجوده تعلّقي يحتاج إلى المتعلّق وهو المقصود، وبدونه لايتحقّق؛ لأنّه بدونه محال ومتناقض، ومتعلّقه لايمكن أن يكون أمراً خارجيّاً؛ لأنّه يلزم قصد الأمر الحاصل مع أنّه متعلّق بأمر غير حاصل حتّى يحصل، فهو من مقدّماته، ولا يمكن أن يكون أيضاً أمراً مبهماً ومردّداً في نفس الأمر؛ لأنّ المردّد لايمكن تحقّقه ـ سواء كان موجوداً ذهنيّاً أو خارجيّاً أو رتبة الذات ـ وليس له النفس الأمريّة، وكلّ ما له النفس الأمريّة متعيّن حتّى رتبة الذات؛ فإنّ الأمر المردّد بالحمل الشائع لايوجب تشكّل رتبة الذات أيضاً، ولذا لايمكن أن يكون متعلّقه موجوداً ذهنيّاً بأن يكون الوجود الذهني متعلّقاً أيضاً؛ إذ لايمكن إيجاد الأمر الذهني ـ بما هو ذهني ـ في الخارج إن قصد إيجاده خارجاً، فمتعلّق القصد هو الشيء حسبَ رتبة الذات ـ ماهيةً كان أو أمراً انتزاعياً ـ فيكون أمراً ذهنيّاً بتبع ذهنيّة القصد الذي [هو] من الكيفيّات النفسانيّة، ويكون أمراً معلوماً بالعلم الحضوريّ بتبع معلوميّة القصد بالعلم الحضوري.

وعلى أيّ حال فلابدّ من أن يكون متعلّق القصد ـ الذي هو المرجّح

في الفعل الاختياري الذي لابدّ منه، وإلّا فلا يتحقّق أحد طرفي المقدور والعمل الاختياري ـ أمراً معلوماً وذهنيّاً وحاضراً في الذهن قبل العمل، فالملازمة ثابتة بين المقدّم والتالي.

وأمّا بطلان اللازم المستلزمُ لبطلان المقدّم، فتدلّ عليه وجوه:

في ما يشهد ببطلان اللازم من الوجوه الأول صدور افعال اختيارية من النائم الذي لاشعور له بها تفصيلاً

منها: أنّ النائم تصدر منه أفعال اختياريّة لاشعور له بتفاصيل كمّيّاتِها وكيفيّاتها كالتقلّب من جانب إلى آخَرَ، وقد يتكلّم في النوم، وقد يضحك، وقد يبكي، وهذه أفعال اختياريّة ليست كضربان النبض وهضم المعدة للغذاء.

ومنها: أنّ الماشي ـ إنساناً كان أو غيره ـ يقطع مسافة معيّنة في زمان معيّن من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى، ولا بالآنات التي منها يتألّف ذلك الزمان.

ومنها: أنّ الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف وهكذا.

الجواب عن دليل الأشعري

والجواب عنه أنّه أمّا الملازمة بين المقدّم والتالي، فلا إشكال في أنّه يلزم أن يكون الفاعل القادر قبل إيجاد العمل أو تركه، أو إيجاد أحد العملين، أو الأعمال ملتفتاً إليه وإلى ما يتوقّف عليه ـ من الأسباب التي لابدّ أن يستعملها في تحقّق العمل ـ ولم يكن غافلاً عنهما؛ لأنّ الغافل عنهما لايقدر أن ينتخب أحد الأمرين من الفعل والترك، أو أحد العملين، أو الأعمال كما هو معلوم بالوجدان والعلم الحضوري، ولايحتاج إلى الدليل؛ إذ القدرة، لها اقتضاءُ إيجاد العمل وتركِه بوحدتها، ولها اقتضاء

إيجاد هذا العمل وهذا العمل ـ أي إيجاد كلّ من العملين أو الأعمال ـ وهذا الاقتضاء للعمل والترك، أو أحد العملين، أو الأعمال اقتضاء تامّ لاناقص، ولذا يكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لا ناقصاً بالنسبة إلى غير الالتفات من مبادي الاختيار كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانه والدليل عليه.

في أنّ الالتفات إلى العمل من شرائط فعليّه فأعلية الفاعل القادر

وأمّا بالنسبة إلى الالتفات المذكور في قبال الغفلة، فيكون فاعلاً ناقصاً ـ بمعنى أنّها تحتاج إليه في انتخابها أحدَ الأمرين من الفعل والترك، أو أحد الفعلين أو الأفعال ـ فالالتفات المذكور شرط فعليّة فاعليّة القدرة، ولذا تكون الملازمة ثابتة بين كون فعل العبد بقدرته وبين التفاته إلى ما ذكر من العمل الخاصّ وما يتوقّف عليه بالمقدار الموقوف عليه لا الزائد عليه، مثلاً لو أراد أن يكتب شيئاً، فلابدّ من أن يلتفت إلى الكتابة بعد العلم بها بالعلم التصوّري بأن يميّزها تمييزاً عمّا عداها من الأفعال، ويلتفتَ إلى القلم والأنامل بعد العلم التصديقي باحتياج الكتابة إليها، وبعد العلم التصوّري بهما كذلك؛ لتوقّف الكتابة عليها كذلك.

في عدم لزوم العلم التصوري بماهية الفعل وآلاته

وأمّا العلم التصوّري بماهيّة الكتابة وأنّها عرض أو جوهر، وإن كانت عرضاً، فهي من أيّة مقولة، أو التميز عمّا عداها من جميع الجهات، غير لازم وكذلك الكلام بالنسبة إلى القلم والأنامل مثلاً، وأنّه يكفي تميزهما عمّا عداهما من بعض الجهات ـ لا العلم التصوّري بماهيّتهما، وأنّهما من أيّة مقولة، أو التميز عمّا عداهما من جميع الجهات، لعدم توقّف الكتابة عليها بهذا النحو من العلم ـ فإن أراد الأشعري من العلم التفصيلي الشقَّ الثانيَ، فلا وجه له، ولا دليل عليه، وادّعاء بلادليل؛ لعدم توقّف العمل

الاختياري بهذا النحو من العلم قبله وحينه، ويكفي الشقّ الأوّل بلاريب وشكّ، كما هو المشاهَد من صدور أنحاء الأعمال الاختياريّة من أنحاء الناس على اختلاف مراتبهم من العلم والسنّ حتّى الأطفال. فلو أراد الأشعري من العلم التفصيلي الشقَّ الثانيَ، وأنّه دخيل في اختياريّة العمل، فالملازمة غير ثابتة؛ لعدم إقامته الدليل على توقّف العمل الاختياريّ على العلم على نحو الشقّ الثاني بخصوصه في كلامه، وما ثبت من الخارج ـ من توقّف العمل الاختياريّ على العلم به وبما يتوقّف عليه ـ فالقدر المتيقّن منه هو الشقّ الأوّل حسبَ البرهان والوجدان أي العلم الحضوري، فما يدّعيه الأشعري من الشقّ الثاني، لم يُقِم دليلَه عليه، ولا دليل عليه.

في لزوم الالتفات بالمعنى الأوّل دون الثاني وتوقف إثبات الملازمة على المعنى الثاني دون الأوّل

فيظهر ممّا ذكر من البيان أنّ ما استدلّ عليه لبطلان التالي ليس هو دليلاً له، بل ادّعاء محضٌ لاسبيل إلى إثباته، فما ذكره ـ من الأمثلة للفعل الاختياري وذكر عدم العلم للفاعل المختار والقادر بالخصوصيّات التي تقارن الفعل الاختياري ـ ليس تالياً فاسداً، دليلاً على بطلان التالي، فإنّ عدم العلم بتلك الخصوصيّات ـ [التي] لم يثبت دخالتها في اختياريّة العمل، ولم يدلّ عليه دليل ـ هو ادّعاء محض؛ وماله الدخل فيها من الالتفات إلى العمل، وغيرِه ـ ممّا ذكرناه في الشقّ الأوّل ـ متحقّق في تلك الأمثلة أيضاً غير عمل النائم والساهي؛ فإنّ العمل الصادر منهما غير ملتفت إليه: لا إلى العمل، ولا إلى مايتوقّف عليه قطعاً. فهما غير اختياريّين؛ لأجل عدم ما له الدخل في اختياريّة العمل، وإنّما هو عمل لهما، وفعل لهما، وصادر منهما بلا اختيار لا أنّه فعل الله تعالى.

في أن كلام الأشعري ادعاء بلا دليل

وبعبارة أُخرى إنّه ليس عملاً اختياريّاً للعبد؛ لأجل عدم شرط فاعليّته بالفعل، لا أنّه ليس عملاً لهما لأجل صدوره من الله تعالى، فيكونَ فعلاً غير اختياري لهما، لا أنّه ليس فعلاً لهما أصلاً كما يقول الأشعري.

وخلاصة الكلام أنّه إن كان مراد الأشعري من التالي ـ وهو العلم بالعمل تفصيلاً ـ هو الشقَّ الأوّل الذي ذكرناه، فالملازمة بين المقدّم والتالي ثابتة، وحينئذٍ ليس التالي باطلاً ومنفيّاً حتّى يلازم بطلان المقدّم ونفيَه لأجل الملازمة بينهما نفياً وإثباتاً على الفرض.

في ثالث أدلّة التفتازاني على إثبات الجبر وهو أنّ عدم التمكّن من الفعل والترك دليل مع عدم اختياره

والدليل الثالث لهم: أنّه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره، لكان متمكّناً من فعله وتركه؛ إذ لو لم يتمكّن من الترك، لزم الجبر وبطل الاختيار، لكنّ اللازم ـ أعني التمكّن من الفعل والترك ـ باطل؛ لأنّ رجحان الترك إمّا يتوقّف على مرجّح أو لا، فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، وينسدّ باب إثبات الصانع ـ ويكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محضَ الاتّفاق من غير اختيار العبد ـ وعلى الأوّل إن كان ذلك من العبد، ينقل الكلام إلى صدوره منه، فيلزم التسلسل وهو محال، أو الانتهاء إلى مرجّح لا يكون منه، وإذا كان المرجّح ابتداءً أو بالأخرة لا من العبد بل من غيره، ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكّنه من الترك؛ لأنّ الترك لم يجز وقوعه مع التساوي، فكيف مع المرجوحيّة، ولأنّ وجود الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حدّ الوجوب لم يتحقّق أمر.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد

الفعل إلى قدرته واختياره من غير جبر، ولا يفيد أنّ العبد ليس بموجد لأفعاله.

انتهى كلام صاحب شرح المقاصد.

تبيين المراد من الدليل الثالث للأشعري

أقول: استدلّ لإثبات مدّعاه ـ من عدم كون عمل العبد بقدرته ـ بقياس استثنائي اتّصالي أيضاً مشتملٍ على قضيّة شرطيّة دالّة على ثبوت الملازمة بين كون فعل العبد بقدرته واختياره وكونه متمكّناً من الفعل وإيجاد العمل وتركه والإمساك عنه معاً؛ لأنّ اختياريّة العمل بالمعنى المذكور ـ أي تمكّن الفاعل القادر من الترك و الإمساك حين تمكّنه من الفعل والإيجاد وهو حين تحقّق العلّة التامّة للإيجاد ـ تكون محلَّ الاختلاف بين الأشعري والمعتزلي كما ينادي كلامهم بأعلى صوته، لا بمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة حين التمكّن من إيجاده مع عدم التمكّن من تركه والإمساك عنه، ولذا يكون الأشعري بهذا الدليل الثالث بصدد نفي الاختياريّة بالمعنى الأوّل، وإثبات الاختياريّة بالمعنى الثاني، ويقول: إنّها جبر لااختيار. وقضيّةٍ استثنائيّة تدلّ على بطلان اللازم، وأنّه لو كان عمل العبد بقدرته، لم يكن عمله اختياريّاً بالمعنى الأوّل الذي هو الاختياريّة التي توجب امتياز إيجاد عمل القادر عن إيجاد عمل غير القادر مع اختلاف الآثار، وإنّما يكون اختياريّاً بالمعنى الثاني و هو جبر من جهة عدم تمكّن القادر من الترك، كما لايتمكّن غير القادر ـ كالفاعل بالطبع ـ من الترك حين تمكّنه من إيجاد العمل وهو حين تحقّق العلّة التامّة ووصول النوبة إلى إيجاده لعمله ومعلوله، وحيث إنّه ليس بين المقدّم والتالي المذكورين في الدليل الثالث ملازمة واقعاً

حسبَ اعتقاد المعتزلي في معنى القدرة عنده، تصدّى الأشعري فيه لإثبات عدم الملازمة بينهما ـأي عدمِ الملازمة بين كون عمل العبد بقدرته، وكون عمله اختيارياً بالمعنى الأوّل، وكونه متمكّناً للفعل والترك معاً كما هو المدّعى للمعتزلي ـ من طريق بطلان التالي ومحاليّته وامتناعه وقوعاً، فيدلّ إنّاً على بطلان المتلوّ.

في لزوم البحث عن معنى القدرة في تعريف القادر في قبال الفاعل بالطبع

وحيث إنّ ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي وعدمَه يتوقّف على بيان معنى القدرة حسبَ المعتقدات والأنظار، فلابدّ أوّلاً من بيان معناها عند الباحثين عن حقيقتها، وما يترتّب عليها من الآثار والثمرات اعتقاداً وعملاً، فنقول:

قد قُسّم الفاعل إلى أقسام، منها: الفاعل القادر، والفاعل بالطبع.

وقد عُرّف القادر بأنّه الفاعل الذي له قوّة فاعلة ومؤثّرة، لها خصوصيّة بوحدتها لها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك وتركه على حدّ سواء، وجميع الباحثين عنها ـمن الفلاسفة والمتكلّمين ـ لهم الاتّفاق على التعريف المذكور في قبال الفاعل بالطبع.

في تعريف القدرة في قبال المقتضي للفعل فقط وأنّها مقتضية تامّة أم ناقصة

وقد عُرّف[1] بأنّه الفاعل الذي له قوّة مؤثّرة، لها خصوصيّة تقتضي إيجاد المعلول فقط، ولاتقتضي الإمساك عنه وتركَه كالنار إلّا أنّه قد وقع الاختلاف في القدرة في أنّها [هل هي] ذاتاً مقتضية تامّة بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه وتركه، ولا تحتاج في فاعليّتها، وفي تأثيرها في كلّ من الإيجاد والإمساك إلى أمر خارج عن الذات يضمّ

١. أي الفاعل بالطبع.

إليها، يسمّى بمتمّم الفاعل وشرطه، فتكون مقتضية فاعلة تامّةً، أم تحتاج إليه، ويسمّى بالمرجّح والداعي أيضاً وهو من مبادي الاختيار، فتكون ذاتاً فاعلةً ناقصةً، وبضمّ أمر خارج إليها تصير تامّةً؟

في ثبوت الملازمة بناءً على تمامية اقتضاء القدرة

فعلى الأوّل -كما نقول به، وسيجيء البحث عنه تفصيلاً إن شاء الله تعالى- الملازمة بين المقدّم والتالي ثابتة، ويكون التالي متحقّقاً- بمعنى أنّ الفاعل القادر له التمكّن من كلّ من الفعل والترك- عند تحقّق كلّ ماله الدخل في إيجاد العمل إن احتاج إلى غير الفاعل أيضاً كالكتابة التي تحتاج إلى اليد والقلم والدواة والقرطاس -مثلاً- بخلاف تخيّل شيء، فيكفي فيه الفاعل وهو النفس، ولا يترتّب عليه تالٍ فاسد.

في عدم ثبوت الملازمة بناء على نقصان تأثير القدرة

وعلى الثاني فالملازمة المذكورة ليست ثابتة -أي ليس العمل اختيارياً لو كان واقعاً بقدرة العبد- لترتّب التالي الفاسد عليها، الكاشف عن فساد المتلوّ والملزوم من كون العمل مقدوراً وواقعاً بقدرة العبد، فجلّ الباحثين من الفلاسفة والمتكلّمين -لو لا الكلّ- يقولون بالثاني في تعريف القدرة، وإنّها قوّة مؤثّرة ناقصة ذاتاً؛ فإنّه وإن كان لها اقتضاء إيجاد العمل والإمساك عنه ذاتاً على السواء إلّا أنّها في تأثيرها في خصوص أحدهما لااقتضاء كالماهيّة بالنسبة إلى وجودها وعدمها، وإنّما اقتضاؤها لأحدهما بالخصوص يحتاج إلى أمر خارج عن الذات يضمّ إليها ويسمّى بالمرجّح وهو هنا خصوص مبادي الاختيار، فمعه تصير مقتضية لخصوص أحدهما الذي له المرجّح، ومع عدمه لايمكن تأثيرها؛ لعدم كونها مقتضية وفاعلة تامّة، فمعها بدون المرجّح لا تكون

في أنّ الترجيح بلامرجّح يرجع إلى الترجّح بلامرجّح

العلّة الفاعليّة بالفعل محقّقةً، فليست العلّة التامّة للعمل موجودةً؛ لعدم

العلّة الفاعليّة، فلو تحقّق العمل حينئذٍ، فقد تحقّق مع عدم العلّة التامّة، فيلزم تحقّق الممكن بلاعلّة، وهذا هو معنى أنّ عدم المرجّح للفاعل القادر يرجع إلى الترجّح بلامرجّح أي تحقّق الممكن بدون أمر خارج عن الذات جعله متحقّقاً وموجوداً، وأعطاه الوجود، فيكون وجوده ذاتياً واجداً له بالذات؛ لأنّ وجدان شيء لشيء إمّا بالذات، وإمّا بالغير وليس له شقّ ثالث، فإذا لم يكن بالغير، فيكون بالذات، وهذا هو التناقض، وأنّ ما ليس واجداً لشيء ذاتاً يكون واجداً له كذلك.

في توقّف الدليل الثالث للجبر على التفسير الثاني للقدرة

فعلى القول الثاني من معنى القدرة استدلّ التفتازاني في الدليل الثالث على عدم كون عمل العبد واقعاً بقدرته من طريق برهان الإنّ، ومن عدم اللازم وبطلانه على عدم الملزوم، وأنّه إذا كان عمل العبد واقعاً بقدرته، فليس له التمكّن من الفعل والترك معاً بل إمّا له التمكّن من الفعل دون الترك، وإمّا له التمكّن من الترك دون الفعل، وهذا كاشف إنّا عن عدم كون عمله واقعاً بقدرته.

توضيح استدلاله على ما ذُكر: أنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة التي لها اقتضاء إيجاد العمل وتركه على حدّ سواء، ولكن هذا الاقتضاء بالنسبة إلى خصوص أحد الأمرين من الإيجاد والترك يكون ناقصاً بمعنى أنّه لايكفي لتأثيرها بالفعل في خصوص أحد الأمرين ولو كان سائر أجزاء العلّة التامّة محقّقاً كالنار بالنسبة إلى إحراق الجسم، وتحتاج في تأثيرها في خصوص أحدهما إلى أمر خارج يضمّ إليها، ويسمّى بالمرجّح وشرطِ الفاعل الذي يجعلها فاعلة تامّة في التأثير في الإيجاد أو الإمساك والترك كاتّصال النار بالجسم المحترق، ولذا بدون ضمّه إليها

في توقّف ترجيح الفعل على الترك على المرجّح

لاتؤثّر في خصوص أحدهما، وعلى هذا فرجحان الفعل على الترك، وتحقُّقه بخصوصه دون الترك إمّا يتوقّف على المرجّح أم لا، فعلى الثاني له تاليان فاسدان:

أحدهما: أنّه يلزم أن يكون وقوع العمل والفعل دون الترك محضَ الاتّفاق من غير اختيار العبد وتأثير قدرته فيه؛ لأنّها فاعلة ناقصة لايمكن تأثيرها بدون المرجّح، وبالنتيجة لاتصير علّةً تامّةً بل ناقصة؛ لأجل عدم جزئها وهو العلّة الفاعليّة، فيلزم تحقّق الممكن بدون العلّة التامّة وهو مساوق لتحقّقه بلاعلّة أصلاً؛ لكون العلّة الناقصة كعدم العلّة أصلاً في امتناع التأثير، فيلزم تحقّق الممكن بلاعلّة وأمرٍ خارج عن الذات وهذا هو الترجّح بلامرجّح وأمرٍ خارج عن الذات فيكون الممكن ـ مع كونه ممكناً ـ متحقّقاً بلاعلّة، فيكون بالذات وهو مستلزم للتناقض وكونِ الفاقد لشيء ذاتاً واجداً له كذلك.

في أن عدم وجود المرجّح يساوق وقوع المعلول بلاعلّة

ثانيهما: أنّه يلزم أن ينسدّ باب إثبات الصانع من طريق وجود الممكن، ووجود ما سواه، ويسمّى ببرهان الإنّ ـ أي إثبات العلّة بسبب المعلول ـ لأنّه إذا امتنع تحقّق الممكن ذاتاً لإمكانه وخلوّ ذاته عنه، يلزم التناقض وصيرورة الممكن واجباً، فكان متوقّفاً على العلّة التامّة، فصار موجوداً، فيقال: الموجود الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره، وذلك الغير إن كان ممكناً مثله، فهو أيضاً يحتاج إلى غيره، وذلك الغير الذي هو ممكن أيضاً إمّا يكون نفسَه أو غيرَه الذي يتوقّف على نفسه، فيلزم الدور وعلّيّة الشيء لنفسه بالأخرة، أو لاينتهي ذلك الغير ـ الذي هو ممكن أيضاً ـ إلى حدّ ويتسلسل بلا حدّ، وكلاهما باطل محال، ولازمه

في أن إمكان الترجيح بلامرجّح يلازم انسداد باب إثبات الصانع من طريق وجود الممكن

عدم إمكان تحقّق الممكن خارجاً؛ لأنّ الموقوف على المحال محال، والمفروض أنّ الممكن موجود، فلابدّ من أن يستند إلى الوجود الواجبي الذي لايتوقّف وجوده على شيء آخر مطلقاً، ويكون هو المبدأ لكلّ ما سواه ولامبدأ له، هو الأوّل والآخِر، وليس لأوّليّته أوّل، ولا لآخريّته آخِر.

وأمّا إذا لم يتوقّف وجود الممكن على أمر خارج عن الذات والعلّة التامّة، وكان وجوده اتّفاقيّاً وبلاعلّة، وذاتاً، فلا احتياج للممكن في وجوده إلى غيره حتّى يستدلّ بوجوده على وجود الغير لأجل احتياجه إليه وامتناعه بدونه، فإذا علم بوجود ممكن، أو فرض وجوده، فلامجال للسؤال عن علّة وجوده حينئذٍ؛ لعدم احتياجه إليها فيه على الفرض، فلاتصل النوبة إلى القول بأنّ ذلك الغير إن كان مثله... الخ حتّى يستدلّ بوجوده على وجود الواجب تعالى، وهذا هو معنى انسداد باب إثبات الصانع بسبب وجود الممكن إن تحقّق عمل العبد بلا مرجّح ينضمّ إلى قدرته حتّى تصير فاعلة تامّة ومؤثّرة بالفعل في خصوص إيجاد العمل مثلاً.

لايمكن أن يكون المرجّح عملاً اختيارياً للعبد

وعلى الأوّل إن كان ذلك المرجّح من العبد ـ أي فعلاً اختيارياً له كالعمل ـ ينقل الكلام إلى صدوره منه، فيلزم التسلسل وهو محال ـ أي حيث إنّ ذلك المرجّح عمل اختياري أيضاً، فيحتاج إلى المرجّح، ومرجّح مرجّحه أيضاً حيث يكون عملاً اختيارياً على الفرض، فيحتاج إلى المرجّح، ويتسلسل على فرض كون مرجّح العمل الاختياري لابدّ من أن يكون اختيارياً وحيث إنّه محال، فلابدّمن انتهائه إلى مرجّح غير

اختياري، وإلّا لم يتحقّق عمل العبد؛ لكونه فاعلاً ناقصاً، والمفروض أنّ العمل واقع بقدرته، فيكشف عن انتهاء المرجّح إلى المرجّح غير الاختياري ـ وإذا كان المرجّح ابتداءً أو بالأخرة لامن العبد، بل من غيره، يترتّب عليه ثلاث توالٍ فاسدة:

في ما يترتّب على عدم كون المرجّح من العبد وهو أمور ثلاثة: الأول عدم استقلال العبد في صدور الفعل

أحدها: عدم استقلال العبد القادر في صدور الفعل منه، وعدم كونه تامّاً في الفاعليّة وتأثيره في إيجاد العمل والفعل؛ لكونه محتاجاً في تأثيره في العمل بالفعل إلى أمر خارج عن الذات، فليس الفعل فعلاً له وحده، فكيف يكون فعلاً اختيارياً له؟

الثاني من الأمور عدم تمكّنه من الترك

ثانيها: عدم تمكّنه من الترك؛ لأنّ ترك العمل لم يجز وقوعه مع عدم المرجّح لشيء من الفعل والترك وكونهما متساويين فيه؛ للزوم المرجّح لأحدهما لتأثيره حينئذ أي عند كونهما متساويين، فكيف يتمكّن منه مع المرجوحيّة؟! إذ المفروض وجود المرجّح للفعل ولامرجّح للترك، فلو تمكّن من الترك، يلزم ترجيح المرجوح وما ليس له المرجّح على الراجح وهو الفعل، فكيف يكون العمل اختيارياً إذا وقع بقدرته بمعنى تمكّنه من الفعل والترك بالفعل ولو على البدل كما هو المدّعى للمعتزلي؟!

ثالث الأمور المترتّبة على عدم كون المرجّح من العبد سلب اختيار العبد في أعماله عند وجود العلة التّامة لأعماله

ثالثها: أنّ ممكن الوجود ـ ومنه عمل العبد القادر ـ لايمكن تحقّقه بدون تحقّق العلّة التامّة؛ للزوم التناقض، فلابدّ في صدور عمل العبد القادر منه وإيجاده له من تحقّق العلّة التامّة له، ومعه يجب صدور العمل منه عند تحقّقها، ويمتنع ـ امتناعاً وقوعيّاً ـ تركه وعدمُ إيجاده عند تحقّقها؛ لترتّب التالي الفاسد على تركه عند تحقّقها وهو لزوم ترجّح

المرجوح على الراجح دائماً لو لم‌يصدر في شيء من الأوقات الآتـية بعد تحقّقها، وترجيحُ أحد المتساويين إن صدر منه في الزمان المتأخّر؛ لكون العلّة تامّةً في كلّ من الزمانين من دون دخالة الزمان المتأخّر في تماميّة العلّة على الفرض. وسيأتي البحث عنه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

في التنافي بين الاختيار ووجوب وقوع المعلول عند تحقق العلّة التامّة

فكيف يكون عمل العبد اختيارياً إن كان واقعاً بقدرته؟ بمعنى كونه متمكّناً من الفعل والترك عند تحقّق العلّة التامّة للفعل كما هو المراد من اختياريّة العمل وهو مورد الاختلاف بين الأشعري والمعتزلي كما هـو صريح كلامهم، لابمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة عـند تـحقّقها ولو لم‌يتمكّن من الترك؛ فإنّ الأشعري ينفي اختياريّة العمل بالمعنى الثاني، ويدّعي أنّه عمل إجباري؛ لعدم التمكّن من الترك عند تحقّق العلّة التامّة.

في تبيين مفاد الدليل الثالث

والدليل الثالث بصدد نفي اختياريّة العـمل بـالمعنى الأوّل إن كـان العمل واقعاً بقدرته، ويدلّ على أنّه مستلزم لاختياريّته بالمعنى الثـاني، ويدّعي أنّه عمل إجباري، وقد ذكرنا سابقاً، ويأتي مفصّلاً ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ إيراد عدم التمكّن من الفعل والتـرك ـ إن كـان عـمل العبد بقدرته ـ وارد بناءً على أنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة الناقصة ذاتاً من جهة التأثير في الفعل والترك، وتحتاج في تأثيرها في خصوص أحدهما إلى أمر خارج عن الذات يسمّى بالمرجّح وشرط الفاعل والمقتضي.

في الجمع بين اختيار العبد وضرورة تحقق المعلول عند تحقق علّته بكون قدرة العبد على الفعل والترك على البدل

وأمّا بناءً على أنّها هي القوّة المؤثّرة التامّة ذاتاً من جـهة الفـاعليّة والتأثير بالنسبة إلى خصوص أحدهما على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للفعل وإيجاد العمل ـ كما يأتي إن شاء الله تعالى بيانه وإقامة الدليل عليه بعد ذكر أقسام الجبر ـ فالإيراد غير وارد، فيثبت أنّ عمل العـبد واقـع

بقدرته وبإيجاده له بها مع التمكّن من الفعل والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للفعل، وليس عمله واقعاً بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة وإن ينته طولاً إليه تعالى؛ للزوم انتهاء كلّ ممكن إليه تعالى، كما يمكنه أن يمنعه عنه عرضاً؛ لقاهريّته، وكون قدرته أقوى تأثيراً، ولذا عند توارد قدرته تعالى مع قدرة العبد على عمل، أو تزاحمها مع قدرة العبد فيه فالتأثير لقدرته تعالى؛ لقاهريّتها وأقوائيّتها في التأثير وهو القاهر فوق عباده، قد عرّف قدرته في كتابه الكريم مكرّراً، ولكنّ الأمرين[١] لايضرّان بكون عمل العبد اختياريّاً، وكونِه متمكّناً من الفعل والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للفعل إن لم يمنعه من أحدهما على ما تقتضيه المصلحة.

في مفاد الدليل الثالث وأنّه لايدلّ على المدّعى كما صرّح به التفتازاني في ذيل الدليل الثالث

ولايخفى أنّ هذا الدليل ـ أي الثالث ـ لايدلّ على أنّ عمل العبد واقع بقدرته تعالى، وموجود بإيجاده له بها ابتداء وبلاواسطة، كما هو مدّعى الأشاعرة وقد صرّح به التفتازاني في ذيل الدليل الثالث وأذعن به، بل يدلّ على أنّه إن كان عمل العبد واقعاً بقدرته وبإيجاده له بقدرته، فلايتمكّن من الفعل والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للفعل بناءً على كون القدرة هي القوّة المؤثّرة الناقصة ذاتاً من جهة الفاعليّة والتأثير في خصوص أحدهما كما هو المعروف والمشهور في تعريف القدرة عند الباحثين عنها وعن أحكامها من الفلاسفة والمتكلّمين، ولذا وقعوا في الحَيْص والبَيْص في الجواب عن هذا الإيراد، فعدلوا عن تعريف اختياريّة العمل ـ بمعنى التمكّن من الفعل والترك ـ إلى أنّها عبارة عن

في اشتراك الجبر الأشعري مع الجبر العلّي والمعلولي في الأثر

---

١. والمراد بهما انتهاء عمل العبد إليه تعالى وإمكان منعه تعالى العبد من العمل.

كون العمل مسبوقاً بالإرادة حين تحقّق العلّة التامّة وإن لم‌يتمكّن من الترك، وهذا يكفي في اختياريّة العمل وإن كان هذا إذعاناً بالإيراد، وفراراً عنه إلى جواب يثبت الجبر في العمل، فإنّ الاختياريّة بهذا المعنى مشتركة مع الجبر الأشعري من حيث الأثر، وعدم كونها ملاكاً لصحّة التكليف والثواب والعقاب استحقاقاً وإجراءً وهكذا.

ونقل التفتازاني في شرح المقاصد[1] عن المعتزلة أجوبة عن الدليل الثالث، ثمّ ردّها حيث قال:

في اعتراض المعتزلة وجواب التفتازاني عنه

وللمعتزلة هاهنا اعتراضات: أحدها: أنّ ما ذكرتم استدلال في مقابل الضرورة، فلايستحقّ الجواب، وذلك لأنّا نعلم بالضرورة -أي العلم الحضوري- أنّ لنا مكنةً واختياراً، وأنّا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا الترك تركنا.

أقول: توضيح كلام المعتزلة وجوابهم عنه أنّ التمكّن من كلّ من الفعل والترك عند تحقّق العلّة التامّة للفعل أمر بديهيّ ثانوي وهو العلم الحضوري لكلّ إنسان قادر بالتمكّن منهما حينئذٍ؛ لأنّ القدرة كيف نفساني ومن صفات النفس، وهي القوّة المؤثّرة التي من حيثيّتها الذاتيّة اقتضاء إيجاد العمل والإمساك عنه اقتضاءً تامّاً عند تحقّقها من دون احتياج إلى أمر خارج عن الذات، فالنفس عالمة بها وبحيثيّتها الذاتيّة بالعلم الحضوري؛ لحضورها عندها بوجودها التكويني الذي هو ملاك العلم الحضوري بشيء، كعلمها بالجوع والعطش ونحوهما، فالعلم بها وحيثيّتها الذاتيّة علم بديهيّ ثانوي، ومع بداهة التمكّن من الفعل والترك

١. ج ٤، ص ٢٣٠.

على البدل عند تحقّقها الذي لاينفكّ عن القدرة والعلم الحضوري به، فالاستدلال على خلافه وإقامة البرهان على عدمه إنكار للأمر الضروري الذي لامجال للتشكيك فيه، فيكون إقامة الدليل على عدمه مغالطة وسفسطة، ولكن ادّعاء البداهة والعلم الحضوري بالتمكّن من الفعل والترك لايكون دليلاً عليه للأشعري ما لم يذعن هو أيضاً ببداهته والعلم الحضوري به له أيضاً، وله إنكاره؛ وإقامته للدليل الثالث على عدمه شاهد على إنكاره بداهتَه، فهذا العلم ليس كالعلم الحاصل من البرهان الذي يمكن إيجاد مثله في نفس الغير بالبرهان أيضاً.

في بداهة اختيار الإنسان وأنّ له المكنة من الفعل والترك

مضافاً إلى أنّ الأشعري قد استدلّ على عدم كونه بديهيّاً بأنّه بناءً على كون القدرة هي القوّة المؤثّرة الناقصة في فاعليّتها وتأثيرها في الفعل والترك على البدل ـ كما هي كذلك عند الكلّ ولاأقلّ من الجُلّ ـ فالمشيّة دخيلة في تماميّة فاعليّتها وتأثيرها في خصوص الفعل أو الترك وتماميّة العلّة للفعل أو الترك وهي أمر غير اختياري لنا، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَماتَشاءُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّهُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ﴾[2] فالعمل المستند إلى أمر غير اختياريّ غيرُ اختياري، ولهذا ذهب المحقّقون إلى أنّ المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيارُ، وأنّ الإنسان مضطرّ في صورة مختار.[3]

انتهى كلامه.

---

١. الإنسان (٧٦) الآية ٣٠؛ التكوير (٢٩) الآية ٨١.

٢. النساء (٤) الآية ٧٨.

٣. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٣٠.

أقول: عمدة الإيراد هي كون القدرة قوّةً مؤثّرة ناقصة في الفاعليّة والتأثير بالنسبة إلى الفعل والترك على البدل واحتياجها إلى متمّم خارجي وإلى أمر خارج عن الذات لو قال به المعتزلي، وأمّا بناءً على كونها قدرةً مؤثّرة تامّة في الفاعليّة والتأثير فيهما فاستناد العمل إلى غير الاختياري لايضرّ، كما لايضرّ انتهاؤه إلى قدرته تعالى طولاً كما سيجيء بيانه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

الاشكال النقضي من المعتزلة على الأشاعرة

والاعتراض الثاني للمعتزلة على ما أورده الأشاعرة في دليلهم الثالث لإثبات الجبر، هو الدليل النقضي، وهو أنّه جارٍ في فعل الباري أيضاً، فيلزم أن يكون موجَباً لامختاراً، وذلك لأنّ كلّ ما له الدخل في إيجاد العمل وعلّته التامّة إن كان حاصلاً في الأزل، لزم قِدَم العالم؛ للزوم صدوره من الباري، ولايمكن تركه حينئذٍ ويمتنع؛ لامتناع التخلّف عن العلّة التامّة، وهو الجبر.

في أنّ دليلهم إسناد الجبر إلى الله تعالى وكونه تعالى موجباً لامختاراً

وإن لم يكن حاصلاً، وتوقّف على حدوث ما لابدّ منه في تماميّة العلّة، فينقل الكلام إليه، فحيث إنّ التسلسل باطل، فلابدّ من أن ينتهي إلى أمر أزليّ غير اختياري يتمّ به المؤثّر والعلّة التامّة، فيعود المحذور، فعلى كلا التقديرين يلزم الجبر في فعله تعالى أيضاً، ولا تقولون به؛ لاتّفاق الكلّ على كونه مختاراً؛ لكونه قادراً، حيث إنّ التالي الفاسد يترتّب على فعل القادر بما هو أثر مشترك، وجامع بين الواجب والممكن؛ لأنّ كلّ واحد منهما قادر.

ومعنى القدرة التي لهما هو القوّة المؤثّرة التي لها اقتضاء الإيجاد والترك معاً على حدّ سواء ذاتاً، ولا رجحان لأحد الاقتضاءين على

الآخر ذاتاً، فلابدّ في تأثيرها في أحدهما بالخصوص إلى المرجّح الخارج عن الذات لتماميّة الفاعل الناقص ذاتاً، وأنّ القدر المشترك والجامع متّحد وجوداً مع كلّ من القدرتين، فالإيراد وارد على فعل كليهما.

في أنّه لو كان معنى القدرة في الواجب غير معناها في الممكن لأمكن دفع النقض

نعم، إن كان بين القدرتين فرق ـ بأن كان خصوص قدرة الممكن لها اقتضاءان متساويان محتاجان إلى المرجّح لتماميّة الفاعل الناقص ذاتاً، ولقدرة الباري تعالى أيضاً اقتضاءان متساويان كافيان لتماميّة الفاعل بالنسبة إلى الفعل والترك بلااحتياج إلى المرجّح الخارج عن الذات ـ لكان الإيراد مختصّاً بفعل القادر الممكن، لا الواجب؛ للفرق بين القدرتين، فكان الإيراد من لوازم أحد الفردين للقدرة وهو قدرة الممكن، لامن لوازم الجامع حتّى يشمل فعل كليهما إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، والفرق غير متحقّق؛ لاتّفاق الكلّ على أنّ القدرة في كليهما بمعنى واحد، وكلّ منهما فاعل ناقص ذاتاً، محتاج إلى المرجّح الخارج عن الذات، فالإيراد وارد على فعل كلّ منهما، مع أنّكم لا تلتزمون به في فعل الباري، فالإيراد ليس بوارد على فعل الممكن أيضاً لئلّا يلزم فرق بلافارق.

في جواب الأشاعرة عن الإشكال بقدم إرادة الله وحدوث إرادة العبد

وأجابت عنه الأشاعرة بأنّ للباري إرادة قديمة متعلّقة في الأزل بأن يُحدث الفعل في وقته، فلايحتاج إلى مرجّح آخَرَ ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما ليس باختياره؛ لأنّه ليس في الأزل شيء آخَرُ حتّى يصير مرجّحاً لإرادته تعالى بخلاف إرادة العبد؛ فإنّها حادثة يحدث تعلّقها بالأفعال شيئاً فشيئاً، ويحتاج إلى دواعٍ مخصوصة متجدّدة من عندالله

من غير اختيار للعبد فيها.

في عدم صحة جواب الأشاعرة لان الإرادة تعلّقي الوجود

وفيه ـ مع الغضّ عن مراد الله تعالى، وأنّه أيّ شيء ـ أنّ الإرادة المبحوث عنها ـ وهي القصد إلى الفعل أو الترك وموجبة لتماميّة الفاعل القادر ـ أمر تعلّقيّ الوجود يحتاج وجوده إلى متعلّق يكون كالعلّة القابليّة لها، وبدونه لا يمكن تحقّقه؛ للزوم الخلف والتناقض، واحتياجِه إلى أحدهما لتحقّقه على حدّ سواء؛ لأنّه يرفع بأيّ منهما كان، ولكن لامرجّح في ذاته لتعلّقه بخصوص أحدهما، وليس أيضاً لأحدهما خصوصيّة تقتضي أولويّة تعلّقها به بخصوصه دون الآخر، فلابدّ في تعلّقها بأحدهما بالخصوص إلى مرجّح خارجي، فيأتي في مرجّحها ما يقال في مرجّح القدرة لتأثيرها في الفعل أو الترك، فيلزم الجبر طابق النعل بالنعل.

في احتياج تعلق الإرادة إلى المتعلّق بوجود المرجّح وإلّا يلزم الترجيح بلامرجّح

والقول بأنّ الإرادة صفة من شأنها الترجيح؛ إذ بها يحصل الترجيح لتأثير القدرة في أحدهما، ويتمّ بها فاعليّتها وتأثيرها بالفعل إذا تعلّقت بخصوص أحدهما، ليس في محلّه؛ لأنّ مرجّحيّتها بعد تعلّقها بأحدهما؛ لأنّها بوجودها التعلّقي المتعلّق بأحدهما يحصل الترجيح لتأثير القدرة في أحدهما والكلام في أصل تعلّقها بأحدهما، وأنّه يحتاج إلى المرجّح إرادةُ أيّ قادر كانت سواء كانت إرادةَ القادر واجبِ الوجود أو ممكن الوجود؛ لأنّ احتياج وجودها إلى المتعلّق من لوازم الإرادة التي هي الجامعة بين الإرادتين لا من لوازم إرادة ممكن الوجود؛ لكون وجودها تعلّقيّاً من دون اقتضاء لذاتها، ولا لذات أحدهما لتعلّق وجودها إلى خصوص أحدهما، فتعلّق وجودها إلى أحدهما بالخصوص مستلزم

للترجّح بلامرجّح، ويرجع إلى وجود الشيء بدون مايحتاج إليه؛ والمفروض عدم مرجّح خارجي، فيلزم تحقّق المحتاج إلى شيء بدونه وهو تناقض وتعلّقها بالطرفين المتناقضين من الفعل والترك محال؛ للزوم اجتماع النقيضين وتحققهما معاً.

في أن الإرادة مرجّحة للفعل في طريقي الهارب عند المعتزلة

والاعتراض الثالث للمعتزلة على الأشاعرة ـفيما أوردوا على المعتزلة في دليلهم في إثبات لزوم الجبر أيضاً إن كان فعل العبد بقدرته لابقدرته تعالى لانه مستلزم لعدم تمكّن العبد من الفعل والترك عند تحقّق العلّة التامّة للفعل ـ أنّ ترجيح المختار لأحد المتساويين جائز، كما في طريقَيِ الهارب، وقد حَيِ العطشان؛ لأنّ الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى مرجّح، وإنّما المحال هو الترجّح بلامرجّح.

أقول: استدلالهم في ردّ الأشاعرة بأنّ الإرادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص ـأي ترجيح تأثير القدرة وتخصيصه بأحد الأمرين من الفعل والترك. فلاتحتاج إلى مرجّح غيرها ـ ليس في محلّه، وقد مرّ بيانه آنفاً في ردّ الأشاعرة فيما قالوه في إرادته تعالى، وأنّ مرجّحيّة الإرادة لتأثير القدرة في أحد الطرفين بتحقّقها وتعلّق وجودها بأحدهما وهو يحتاج إلى المرجّح لاقتضاء ذاتها لتعلّقها بمتعلّق بكونها تعلّقي الوجود إلّا أنّها ذاتاً لاتقتضي تعلّقها بأحد الطرفين بالخصوص فيمكن تعلّقها بكلّ من الطرفين على البدل فيحتاج في تعلّقها بخصوص أحد الطرفين إلى المرجّح والكلامُ في مرجّحِ وجودها التعلّقي الذي لايمكن بتحققه إلّا بتعلّقه بأحد الطرفين، وبيّنّا أنّ وجودها تعلّقيّ ومتعلّق بأحدهما، بل

عين التعلّق والإضافة والارتباط بأحدهما، وليس له استقلال وجوديّ، وليس في ذات وجودها اقتضاءُ تعلّقه بأحدهما بالخصوص، وإنّما ذاته يقتضي تعلّقه بأحدهما لا بأحدهما بالخصوص بل أيّ منهما كان يكفي؛ لكونه تعلّقياً، ويكتفى به في تحقّقه، كما أنّه ليس لخصوص أحدهما اقتضاء تعلّقه به، فيحتاجَ في تعلّقه إلى أحدهما بالخصوص إلى مرجّح خارجي حتّى لايلزم تحقّق المحتاج إلى المتعلّق بدونه؛ لأنّ تعلّقه بأحدهما بالخصوص بلامرجّح له ترجيح بلامرجّح وتحقُّقُ الشيءِ بدون ما يحتاج إليه محال وتعلّقها بهما معاً محال أيضاً للزوم اجتماع النقيضين من الفعل والترك.

هذا إن قلنا بأنّ القدرة مقتض ناقص وتماميّتها لتأثيرها تحتاج إلى المرجّح الخارجي كما هو المشهور الغالب. وأمّا بناءً على أنّ القدرة مقتض تامّ لاتحتاج إلى المرجّح في تأثيرها ـ كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى ـ فإشكال الأشاعرة غير وارد حتّى يحتاج إلى الجواب عنه.

في الجواب عن مثال قدحي العطشان وطريقي الهارب ورغيفي الجوعان

وأمّا التمسّك بالمثالين ـ وقد يمثَّل بثلاثة بإضافة رغيفَي الجوعان ـ فالجواب عنه ـ بناءً على احتياج القدرة إلى المرجّح ومبادي الاختيار التي منها الإرادة التابعة للغرض؛ لأنّها تتعلّق بما فيه الغرض الداعي إلى أحد الطرفين ـ أنّ المرجّح موجود في الأمثلة الثلاثة؛ لأنّ الغرض يحصل بالجامع ـ أي طبيعيّ الهرب والقرار في الطريق الموجود مع أيّ فرد ـ لامصداقِه، ومطلقِ شرب الماء وطبيعيّه لا خصوص مصداقه، وطبيعيّ أكل الرغيف لا أكل خصوص رغيف خارجي خاصّ والذي من مصاديقه؛ لأنّ الغرض من لوازم الجامع بين المصاديق لالخصوص

المصاديق، والجامع موجود في ضمن كلّ فرد، ومتّحد وجوده مع وجود كلّ فرد، ولذا اختيار أحد الطريقين لايحتاج إلى مرجّح؛ لأنّ اختياره لأجل وجوده معه؛ لاتّحاد وجود الطبيعي مع وجوده؛ فإنّ الغرض هو الفرار من العدوّ والسَبُع وهو يترتّب على الفرار والسير في أيّ الطريقين كان، وكذلك في قدحي العطشان؛ إذ رفع العطش يحصل بطبيعيّ شرب الماء الموجود مع أيّ القدحين لاشرب خصوص ماء أحد القدحين وهو المصداق له، فهو موجود مع كلّ من المصداقين، وكذا رفع الجوع يحصل بأكل طبيعيّ الرغيف لاخصوص أحد المصداقين له حتّى يحتاج اختياره إلى المرجّح، والطبيعيُّ موجود مع كلّ من المصداقين، فبأيّ طريق هرب، وأيّ القد حين شرب ماءه، وأيّ الرغيفين أكله ففيه المرجّح وهو الفرار والنجاة ورفع العطش ورفع الجوع، والإرادة تابعة له وفي طوله، ويسمّى مجموع ماله الدخل في الترجيح ـ الذي كلّ واحد منه في طول الآخر ـ بمبادي الاختيار، والإرادة هي الجزء الأخير منها.

في أنّ الغرض مترتب على الجامع والعدو المشترك بين المصاديق لا علیها بخصوصها

والاعتراض الرابع للمعتزلة على الأشاعرة ـ وهو الجواب الرابع عن إشكالهم عليهم في دليلهم الثالث للجبر ـ أنّ الترجيح الذي لايكون من العبد هو تعلّق الإرادة، وخلوص الداعي؛ ووجوب الفعل معه لاينافي الاختيارَ والتمكّنَ من الفعل والترك بالنظر إلى القدرة، هذا كلامهم.

في الاعتراض الرابع للمعتزلة على الأشاعرة

وتوضيحه: أنّ المعتزلي قد أذعن بورود الإشكال عليه لموافقة كليهما في أنّ القدرة مقتض ناقص وفاعلة ومؤثّرة غير تامّة تحتاج في تماميّتها وتأثيرها في كلّ من الفعل والترك إلى المرجّح وهو مبادي الاختيار، وجزؤها الأخير هو الإرادة حيث إنّها مقتضية للفعل والترك،

وفاعلة ناقصة بالنسبة إليهما في حدّ سواء ذاتاً. ومع قطع النظر عن انضمام المرجّح بها، فبدون المرجّح ليست مؤثّرة بالفعل بالنسبة إلى الفعل ولا الترك؛ لعدم تماميّة العلّة؛ لأجل عدم تماميّة الفاعل والعلّة الفاعليّة وإن كان سائر أجزاء العلّة حاصلاً إن احتاج الفعل إليها. فقبل وجود المرجّح وإن كان المقتضي والفاعل الناقص للعمل موجوداً لكنّه لايكفي لوجود العمل بالفعل، وإلّا فيلزم تحقّق ممكن الوجود والمحتاج إلى العلّة بدونها؛ إذ العلّة الناقصة كعدم العلّة من جهة عدم التأثير بالفعل، فيلزم التناقض. فلابدّ من انضمام المرجّح إلى القدرة التي هي العلّة الفاعليّة حتّى تصير فاعلاً تامّاً ومؤثراً بالفعل إذا كان سائر أجزاء العلّة التامّة متحقّقاً إن احتاج العمل إليه، وإذا انضمّ إليها المرجّح وتتحقّق مبادي الاختيار، التي جزؤها الأخير هو الإرادة، فتصير القدرة مؤثّرة تامّة في التأثير في العمل، وحينئذٍ يجب وجوباً بالغير صدورُ العمل من القادر، ويمتنع امتناعاً بالغير الإمساك عنه؛ لوجود العلّة التامّة للفعل وعدمها للإمساك؛ إذ عدم العلّة التامّة لوجود المعلول هو العلّة التامّة لعدمه على المشهور مطلقاً. وهنا قد تحقّقت العلّة التامّة للفعل، فله العلّة التامّة، فيجب وجوده؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة مطلقاً على المشهور، وليس للإمساك عنه علّة تامّة، فيمتنع؛ لامتناع تحقّق الممكن بدونها.

في عدم إمكان تحقق المعلول عند تحقق العلّة الناقصة

وحيث إنّ المرجّح ـ وهو مبادي الاختيار ـ كلّ واحد منها ـ من تصوّر العمل وتصوّر ما يرتبط به والتصديق بفائدة العمل الداعي إلى الفعل، وبمفسدته الداعية إلى الإمساك، وحصول الشوق المطلق إلى أن

في أنّه إذا كانت العلّة التامّة غير اختياريّة فالعمل المستند إليها أيضاً غير اختياريّ عند الأشاعرة

يصل إلى الإرادة التي هي الجزء الأخير منها، وبها يتمّ الفاعل، وتصير القدرة فاعلة تامّةً ومؤثّرةً بالفعل عند تحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة للعمل إن احتاج إليها ـ يكون غيرَ اختياري كما أنّ نفس القدرة غير اختياريّة، وكذا وجود القادر. فالعلّة التامّة بجميع أجزائها غير اختياريّة، فالعمل المستند إليها أيضاً غير اختياري.

مضافاً إلى امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة المستلزم للجبر أيضاً؛ لعدم التمكّن من الترك حينئذٍ.

في عدم التنافي عند المعتزلي بين وجوب صدور الفعل عند تحقّق علّته وقدرة الفاعل

والمعتزلي يذعن بما ذكر في الجواب الرابع كلّه، ولكنّه يقول ـ مع الإذعان المذكور ـ بأنّه لا تنافي بين كون صدور الفعل من القادر واجباً بالغير والإمساكِ عنه ممتنعاً بالغير حين تحقُّق المرجّح له لتحقّق العلّة التامّة له، وبين كون الفاعل القادر متمكّناً من الفعل والترك على البدل حين تحقّق المرجّح من جهتين؛ لأنّ الفاعل القادر حينئذٍ من جهة تحقّق المرجّح وتماميّة العلّة للعمل والفعل يجب صدور الفعل منه ويمتنع إمساكه عنه، فله التمكّن من الفعل، وليس له التمكّن من الإمساك عنه، ولكن من جهة نفس القدرة ـ التي للقادر وأنّها قوّة مؤثّرة، لها اقتضاء التأثير في العمل، ولها اقتضاء الإمساك عنه، وإن كانت مقتضياً وفاعلاً ناقصا بدون المرجّح ـ يصحّ أن يقال للفاعل القادر حينئذٍ: إنّ له التمكّنَ لكلّ من الفعل والترك؛ لاقتضائهما في قدرته على حدّ سواء ولو كان ناقصاً ـ في قبال الفاعل بالطبع، فإنّ له التمكّن من الفعل فقط؛ لاقتضائه فيه فقط لا الترك لا ذاتاً ولا حين تحقّق العلّة التامّة ـ فيجتمع للفاعل القادر وجوب العمل وامتناع الإمساك عنه، وعدم التمكّن من كلّ منهما،

بل لأحدهما مع التمكّن من كلّ منهما حين تحقّق المرجّح أيضاً من جهتين: من جهة النظر إلى القدرة؛ لاقتضائها لهما ذاتاً ولو ناقصاً، ومن جهة النظر إلى ضمّ المرجّح إليها، وهذا يكفي في اختياريّة العمل بمعنى كون الفاعل متمكّناً من كلّ منهما اقتضاءً، ولا يشترط بكونه متمكّناً من كلّ منهما بالفعل مطلقاً ومن جهتين.

في ابتناء الجواب على تعلّق القدرة بالفعل على البدل

أقول: هذا الجواب يكون مبتنياً على أنّ اختياريّة العمل في قبال الإجبار فيه معناها تمكّن الفاعل القادر بالفعل من كلّ من الفعل والترك معاً على البدل حين صدور العمل منه فحيث إنّ هذا المعنى من الاختياريّة ليس حين صدور العمل ـ بناءً على لزوم المرجّح لتماميّة فاعليّة القادر وتأثيره بالفعل في العمل كما هو مورد اتّفاق الفريقين على الفرض ـ فأجاب المعتزلي في الجواب الرابع بأنّ في العمل المقدور وعمل القادر الصادر منه جهتين: جهةَ اختياريّة العمل بالمعنى المذكور حسب الاقتضاء ذاتاً لهما لكنّه ناقص بالنسبة إلى خصوص أحدهما، وجهةَ اقتضاءٍ تامّ بالنسبة إلى خصوص أحدهما إذا ضمّ إليها المرجّح لتأثيرها في أحدهما، صار قائلاً بالجبر والاختيار في عمل واحد من جهتين، وقال: لا تنافي بينهما؛ لاختلاف الجهة.

في التزام المعتزلي بالجبر والاختيار في عمل واحد من جهتين وعدم ارتضاء الأشعري به

ولم يرتض الأشعري الجواب ولم يقنع به؛ إذ الملاك في اختياريّة العمل كونه حين صدوره بالفعل من الفاعل القادر اختيارياً وله التمكّن من كلّ منهما حين تحقّق العلّة التامّة له والمفروض أنّه حينه غير اختياري بالمعنى المذكور، بل له التمكّن من الفعل فقط؛ لاستناده إلى المرجّح غير الاختياري وإلى العلّة التامّة حين تحقّق المرجّح مع عدمها

حينئذٍ للإمساك عن الفعل، فيكون ممتنعاً بالغير وغيرَ متمكّن منه، وهذا هو معنى عدم اختياريّة العمل بمعنى التمكّن من كلّ من الفعل والترك وكونُ الفاعل القادر ذاتاً ومع قطع النظر عن المرجّح، له التمكّن من كلّ من الفعل والترك؛ لكونه واجداً للقدرة وهي قوّة مؤثّرة، لها اقتضاءُ الفعل والترك على حدّ سواء في قبال الفاعل بالطبع لايكفي لكون العمل الصادر من الفاعل القادر حين صدوره اختياريّاً بمعنى أنّ له التمكّنَ بالفعل من كلّ من الفعل والترك على البدل الذي هو محلّ البحث على الفرض؛ لأنّ الفاعل القادر ذاتاً ومع قطع النظر عن وجود المرجّح معه يكون فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى خصوص كلّ من الفعل والترك ولايمكن صدور الفعل منه بالفعل ولاالترك، ولا تأثير له بالفعل حينئذٍ في شيء منهما، فلايمكن استناد شيء منهما إليه حينئذٍ بالفعل حقيقةً وبنحو الإسناد إلى ما هو له، فإسناد أيّ منهما إليه حينئذٍ يكون مجازاً وإسناداً إلى غير ما هو له، ويصحّ إسنادهما إليه لمناسبة وهي أنّه ما يمكن أن يستند أحدهما إليه فيما بعد، فيكون اختياريّة عمل القادر مجازيّةً لاحقيقيّة، فكيف تصير مناطَ التكليف وشرطاً له، وشرطاً لاستحقاق الثواب على إطاعة التكليف عقلاً، واستحقاقِ العقاب على مخالفته كذلك، وشرطاً لصحّة إجراء العقاب المترتّب على الاستحقاق مع كون العمل الصادر بالفعل من الفاعل القادر غيرَ اختياري على الفرض، فالقادر على الفعل والترك لايمكن صدور شيء منهما منه بالفعل، وليس شيء منهما عملاً له حقيقةً، والصادر منه العمل بالفعل ـ فعلاً كان أو تركاً ـ ليس قادراً ومتمكّناً من كلّ منهما.

في أنّ إسناد الفعل والترك إلى الفاعل الناقص إسناد مجازي

في بيان تقرير اخر للدليل لردّ إشكال الأشاعرة

وقد يقرّر هذا الدليل لردّ إشكال الأشاعرة بنحوٍ آخَرَ بأنّ احتياج فعل القادر إلى المرجّح لكونه مقتضياً وفاعلاً ناقصاً، المستلزمِ لكونه واجب الصدور حين تحقّق المرجّح لتماميّة العلّة وامتناع تخلّف الفعل عنها، ووجوبُ صدور الفعل من الفاعل القادر وامتناعُ تركه له لاينافي اختياريّة العمل؛ لأنّ ملاك اختياريّة العمل ـ أي اختياريّة عمل الفاعل القادر ـ ليس تمكُّنَه من كلّ من الفعل أو الترك حين صدوره منه بالفعل حتّى يرد الإشكال المذكور، وأنّه ليس عملُ الفاعل القادر اختيارياً حين صدوره منه بالفعل، وإنّما يكفي في اختياريّة عمل الفاعل القادر أن يكون مسبوقاً بالإرادة والاختيار حين صدوره منه بالفعل، والاختياريّة بهذا المعنى أيضاً تكفي لاختياريّة عمل الفاعل القادر، ولصحّة تكليفه، ولاستحقاقه الثوابَ والعقاب على موافقته ومخالفته، ولصحّة إجراء العقاب المشروط باستحقاقه وإن يجب صدور العمل منه وجوباً بالغير؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، ويمتنع امتناعاً بالغير تركُ العمل؛ لعدم تحقّق علّته وهو عدم تحقّق العلّة التامّة للفعل؛ لأنّ الوجوب بالاختيار فعلاً لاينافي الاختيار، والامتناعَ بالاختيار تركاً لاينافي الاختيار؛ لأنّ وجوب صدور العمل والفعل منه لتماميّة العلّة الحاصلة بسبب المرجّح ومبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة، فوجوب العمل لأجل الإرادة التي هي الجزء الأخير من مبادي الاختيار المتمّمة للعلّة، فوجوب صدور عمل القادر منه حينئذٍ يؤكّد اختياريّة عمله بمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار وكونها دخيلةً في تحقّقه؛ إذ لكونها جزءاً أخيراً للعلّة التامّة صار بسبب الإرادة واجبَ

في أنّه ليس ملاك الاختيار تمكّن الفاعل من الفعل والترك بل مسبوقيته بالإرادة

الصدور، فوجوب الصدور لأجل دخالة الإرادة في تحقّقه، فدخالة الإرادة في تحقّقه وجوباً لاتنافي اختياريّته بهذا المعنى من الاختيار، كما أنّ امتناع ترك العمل حين تحقّق العلّة للفعل لاينافي اختياريّة الترك بمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة ومتوقّفاً تحقّقه عليها؛ لأنّ امتناع الترك كان بسبب عدم إرادة القادر له؛ لعدم مبادي الاختيار والتي هي المرجّحة لكلّ من الفعل والترك ومنها الإرادة للترك على الفرض.

في إذعان بعض علماء الشيعة للإشكال

ومع الأسف أنّه يُرى في علماء الشيعة ـ كثّر الله أمثالهم ـ من أقرّوا بالإشكال، وأذعنوا به مبنيّاً على اعتقادهم بكون الفاعل القادر مقتضياً ومؤثّراً ناقصاً يحتاج في عمله إلى المرجّح وهو مبادي الاختيار ومنها الإرادة وهي الجزء الأخير لها، وعلى اعتقادهم بأنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لايمكن بإمكانٍ وقوعي، ويمتنع وقوعاً مطلقاً حتّى فيما كانت علّته الفاعليّة مختاراً وقادراً. ثمّ أجابوا عنه بالجواب المذكور.

فلابدّ أوّلاً من الجواب عن إشكال الأشاعرة الذي أوردوه على اختياريّة العمل، ثمّ الجوابِ عن جواب المعتزلة عن إشكال الأشاعرة بجواب رابع وعنه بتقريب آخَرَ قد بيّنّاه.

في الجواب عن إشكال الأشاعرة

أمّا الجواب عن إشكال الأشاعرة، فحيث إنّه مبتنٍ على كون الفاعل القادر مقتضياً ومؤثّراً ناقصاً في تأثيره في الفعل والترك وإن كان مقتضياً لكلّ منهما؛ لكون القدرة قوّةً مؤثّرة، لها اقتضاء إيجاد العمل، ولها اقتضاء الإمساك عنه معاً، لكن هذا الاقتضاء لها ناقص في تأثيرها في أيّ منهما، ولذا تماميّتها في تأثيرها في أحدهما تحتاج إلى أمر آخر يتمّمها، ويسمّى اصطلاحاً شرطَ الفاعل، ويعبَّر عنه في الفاعل القادر بالمرجّح

وهو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة، ولابدّ من أن يكون من أوّل الأمر غير اختياري أو ينتهي إليه، وبتحقّقه يتمّ الفاعل بالنسبة إلى أحد الأمرين من الفعل والترك على حسب اختصاص المرجّح بأحدهما بأن يكون المصلحة في الفعل أو المفسدة فيه.

في ضرورة تحقّق المعلول عند تحقّق العلّة

والأوّل بوجوده الذهني ـ أي العلم به مع سائر مايتوقّف عليه من مبادي الاختيار إلى أن ينتهي إلى الإرادة ـ مرجّح للفعل، والثاني كذلك للترك، ومع وجود المرجّح لأحدهما صار الفاعل القادر تامّاً بالنسبة إليه، وبالنسبة إلى الآخر يبقى ناقصاً، وإذا كان الفاعل القادر تامّاً بالنسبة إلى الفعل مثلاً، وتحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة له إن احتاج إليه، فيتحقّق العلّة التامّة للفعل.

وبناءً على امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً ـ كما يبتني الإشكال المذكور عليه أيضاً ـ فالعلّة التامّة للفعل موجودة دون الترك، فالفعل يصير واجبَ الصدور، والتركُ ممتنعاً، وهذا هو الجبر بمعنى عدم التمكّن من الفعل والترك وإن كان فعلاً اختيارياً ـ بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة ومتوقّفاً عليها ـ فيرد على الأشاعرة أنّه على التحقيق المختار يكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً ذاتاً وبدون المرجّح وهو مبادي الاختيار، ولا يحتاج إلى شرط الفاعل في تأثيره بالفعل في الفعل أو الترك، ولادخل للمرجّح في أصل تحقّق الفعل أو الترك وإن كان له الدخل في حسن أحدهما وقبحه بمعنى كونه ممدوحاً أو مذموماً عقلاً وعقلاءً. فالمرجّح ـ وهو مبادي الاختيار ـ مع وجوده لأحدهما لادخل له في أصل التحقّق، وإنّما له الدخل في ممدوحيّة أحدهما ومذموميّته

في أنّ الفاعل التامّ لايحتاج في فعله إلى شرط

وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى مفصّلاً.

في أنّ عدم إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التامّة منحصر في الفاعل بالطبع وفي القادر على القول بكونه ناقصاً

وأيضاً عدم إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً ـ حتّى في العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل القادر ـ في غير محلّه على التحقيق؛ لأنّه يبتني على أنّ عدم المعلول مستند إلى عدم وجود العلّة التامّة لوجوده فقط، وليس له علّة أُخرى، وهذا لايصحّ مطلقاً بل ينحصر في العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هو الفاعل بالطبع، أو الفاعل القادر مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً لاتامّاً.

وأمّا في العلّة التامّة ـ التي علّتها الفاعليّة تكون الفاعلَ القادر مع القول بكونه فاعلاً تامّاً ولايحتاج إلى المرجّح وهو شرط تماميّة الفاعل عند القائل بكونه ناقصاً ـ فعدم المعلول ـ وهو ترك العمل ـ ليس علّته منحصرة في عدم العلّة التامّة لوجود الفعل، بل يكون هو فيما إذا لم تكن العلّة التامّة للفعل موجودة لامطلقاً حتّى فيما إذا كانت موجودة له، فيكون القدرة على الإمساك حينئذٍ أيضاً متحقّقةً عند تحقّق العلّة التامّة للفعل؛ لكونها فاعلة تامّة بالنسبة إلى الإمساك عنه أيضاً، ولا يحتاج الترك إلى غيره، كما يمكن أن يحتاج الفعل إلى غيره أيضاً وحينئذٍ لايلزم الجبر ولزومُ صدور الفعل من الفاعل القادر، بل له أن يختار الفعل، وله أن يختار الترك حين تحقّق العلّة التامّة للفعل، ولا يلزم التخصيص في القاعدة العقليّة فإنّ خروج العلّة التامّة ـ التي علّتها الفاعليّة هو الفاعل القادر بناء على كونه فاعلاً تامّاً لاناقصاً ـ عنها يكون خروجاً تخصّصياً ـ لاتشمله القاعدة من الأوّل؛ لعدم انطباق موضوعها على العلّة التامّة المذكورة ـ لاتخصيصياً، ويأتي بيانه مفصّلاً إن شاء الله

في خروج الفاعل القادر عن القاعدة تخصّصاً لاتخصيصاً

تعالى فيما بعدُ عند بيان المختار مع ذكر مقدّمات دخيلة في إثبات المدّعى.

وأمّا الجواب عن الجواب بالتقريب الثاني للدليل الرابع لردّ إشكال الأشاعرة، ففيه:

في الجواب عن التقريب الثاني للجواب عن الدليل الرابع وأنه عدول من معنى اختياريّة عمل القادر

أوّلاً: أنّه عدول من معنى اختياريّة عمل القادر ـ بمعنى كونه متمكّناً من الفعل والترك حين تحقّق العلّة التامّة للفعل التي هي موضوع البحث ومحلّه ـ إلى معنى آخَرَ لها، ولذا استشكل الأشاعرة عليها بأنّ هذا معنى آخَرُ للاختيار لاينافي الجبر، وأنّ ما هو محلّ البحث ليس بمتحقّق ـ بناءً على كون القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج في تأثيره في أحد الأمرين من الفعل والترك إلى المرجّح، وعلى امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، المقبولَيْن عند المعتزلة ـ و[خروج] إلى اختياريّته بمعنى كون عمله مسبوقاً بالإرادة ولو لم‌يتمكّن من مقابله من الترك حين تحقّق العلّة التامّة له؛ إذ حينئذٍ لاتنافي بين اختياريّة العمل بهذا المعنى وكون الفاعل القادر فاعلاً ومقتضياً ناقصاً يحتاج في تماميّة تأثيره في عمله بالفعل إلى المرجّح مع امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، مع أنّ هذا العدول موجب لتغيير موضوع البحث ومحلّه عن اختياريّة عمل القادر الإنساني، وكاشف عن تسليم إشكال الأشاعرة المبنيّ على الأمرين المذكورين، وإظهارِ العجز عن جوابه بناء على الاختياريّة التي هي محلّ البحث.

وثانياً: أنّ العدول وتغييرَ محلّ البحث أو التوسعةَ في معنى اختياريّة عمل القادر ـ إن أرادوا التوسعة ـ لايُسمن ولايغني عمّا يترتّب على

الاختياريّة بهذا المعنى من الفساد ممّا لايلتزم به العدليّة، ولو استخلصوا ونجوا عن إشكال الأشاعرة، لوقعوا فيما يترتّب على الاختياريّة المذكورة من التوالي الفاسدة ممّا لايصحّ الالتزام به من أحد من العدليّة؛ فإنّ الاختياريّة بهذا المعنى لاتصحّح تعلّق التكليف بأفعال العباد بعد كون المكلّف غيرَ متمكّن من أحد طرفي الفعل والترك، وله التمكّن من أحدهما فقط؛ فإنّه تكليف بغير المقدور وما لايطاق؛ فإنّ الداعي لجعل التكليف هو جَعْل الداعي الإمكاني حتّى يصل إلى المكلّف، فيصيرَ داعياً له إلى انتخاب أحد طرفي المقدور بعد قدرته على كلّ منهما تكويناً وتمكّنِه، فالتكليف مرجّح في مقام الامتثال لإعمال القدرة في متعلّقه بعد تمكّنه من إعماله في كلّ منهما، فالاختياريّة بالمعنى الأوّل للعمل موجبة لصحّة تعلّق التكليف به لا بهذا المعنى؛ إذ هي بهذا المعنى توجب لغويّة التكليف؛ إذ بعد كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل في العمل واحتياجه إلى المرجّح في تماميّة فاعليّته، فالمرجّحُ لابدّ من أن يكون من أوّل الأمر غيرَ اختياري أو ينتهي إليه؛ لما ذكر في دليل الأشاعرة لإثبات الجبر وقد مرّ بيانه، وبعد أنّه إذا تمّت العلّة للعمل، فصدور العمل منه واجب وتركه ممتنع؛ لقاعدة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة حتّى فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة قادرةً ويكون تكليف العصاة والكفّار لغواً؛ لأنّه قد حصل له الداعي إلى العصيان والكفر، والداعي غير اختياري، وعند حصول العلّة التامّة يجب صدور العصيان والكفر، ويمتنع تركهما وما هذا إلّا التكليف بعمل غير اختياري ـ أي الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ والأمر بالإيمان يكونان أمراً بغير

في أن اختيارية العمل بالمعنى الأوّل لاتصحّح التكليف

مقدور ـ وكونُ العمل مسبوقاً بالإرادة ـ مع أنّ تمام أجزاء علّته غير اختياري وغير مقدور، ومع أنّ صدوره عند تحقّق العلّة التامّة واجب ولازم، وتركَه ممتنع ومحال ـ لايرفع اللغويّة؛ إذ معه لامعنى لجعله داعياً ومرجّحاً لمتعلّقه؛ لكونه ممتنعاً على الفرض.

في اختياريّة العمل بالمعنى الثاني لاتصحّح الثواب والعقاب

وأيضاً الاختياريّة بهذا المعنى الثاني لاتصير مصحّحةً لاستحقاق الثواب على الإطاعة للتكاليف، واستحقاقِ العقاب على معصيتها عقلاً وعقلاء؛ إذ بعد أنّ كون مقدّماتهما غير اختياريّة، وعند تحقّقها يجب صدور الإطاعة والعصيان لامعنى للاستحقاق؛ فإنّ العمل الإجباري لايوجب استحقاق شيء عليه لا الثوابَ ولا العقاب، وكذا لاتكون مصحّحةً لإجراء العقاب على المعصية اعتقاديّةً كانت أو عمليّةً؛ لأنّ صحّته مترتّبة على الاستحقاق والمفروضُ أنّه لا استحقاق، فيكون إجراؤه على العاصي والكافر ظلماً عليه على هذا المبنى.

في أنّ بعض الأجوبة تسليم للإشكال وفرار عن الجواب الواقعي

والجواب عن هذا الإيراد ـ بأنّ الاختياريّة بالمعنى الثاني تكفي عقلاً وعقلاءً في صحّة التكليف والاستحقاق على العمل، كما يكون كذلك في التكاليف العرفيّة بين الموالي والعبيد ـ تسليم للإشكال والإيراد، وفرار عن الجواب الواقعي الرافع للإشكال، والتوجّهُ إلى ماليس رافعاً للإشكال، والإشكالُ في التكاليف العرفيّة هو الإشكال في التكاليف الشرعيّة بأنّ الاختياريّة بالمعنى الثاني لاترفع لغويّة التكليف، ولا تكون مصحّحةً للاستحقاق ولا لإجراء العقاب في التكاليف العرفيّة أيضاً، فالتشبيه ليس في محلّه، فالاختياريّة بالمعنى الثاني مستلزمة للتالي الفاسد عقلاً وعقلاءً، ومعلوم أنّ بطلان التالي برهان إنّيٌّ على بطلان

المتلوّ؛ لأنّه هو منشؤه -أي بطلانه منشأ لبطلان التالي- فالاختياريّة بالمعنى الثاني لاتكون جواباً عن إشكال الأشاعرة على اختياريّة عمل القادر، وأنّه لو كان بقدرته، للزم عدم كونه مختاراً، بل تسليم لإشكالهم وقولٌ بما يرد عليه الإشكال الذي ذكرناه؛ لأنّه نوع جبر، لا أنّه جواب عن الجبر ومثبت للاختيار الذي هو مصحّح للتكليف ولاستحقاق الثواب والعقاب ولإجراء العقاب، بل هو قسم من أقسام الجبر، فلابدّ من الجواب عنه أيضاً كما سيجيء -إن شاء الله تعالى- الجواب عن جميع أقسامه فيما بعدُ، وبيانُ أنّه ما منشؤه، وعلى أيّ شيء يبتني، وما أساسه كما بيّنّاه آنفاً، ويجاب عنه -إن شاء الله تعالى- بالبرهان العقلي المبتني عليه ما وصل إلينا من أهل‌بيت العصمة والوحي عليهم السلام من أنّه «لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين».

في ما يترتّب على مسألة أمر بين الأمرين

ومسألة الأمر بين الأمرين -بتعبير الروايات الشريفة- والاختيارُ مسألة اعتقاديّة يبتني عليها مسائلُ مهمّة كثيرة نافعة دخيلة في الأُمور الشرعيّة وفي اكتساب الفضائل وكرائم النفس ورفض الرذائل وخسائسها، وفي إصلاح أُمور المعاش الفردي والاجتماعي الداخلي والخارجي، وفي إصلاح أُمور المعاد والمعيشة والحياة الدائميّة دخالةً جدّيّةً.

في أنّ الدليل الثالث للأشاعرة ليس برهاناً لإثبات مدّعاهم وإنّما هو جدل مع المعتزلي

ولايخفى أنّ الدليل الثالث للأشاعرة ليس برهاناً ودليلاً مثبتاً لمدّعاهم من أنّ فعل العبد بقدرة الله تعالى لابقدرته، وأنّ الله موجده وليس العبد بموجده، وإنّما هو قياس جدلي مع المعتزلة؛ لأنّ مقدّماته مورد قبول المعتزلة لا قبولهم، وتبتني على أنّ فعل العبد بقدرته

لابقدرته تعالى ولكن مع ذلك يستلزم الجبرَ بمعنى آخَرَ وهو أن يكون صدور العمل عند تحقّق العلّة التامّة له واجباً من العبد، ويمتنع تركه وهو ينافي الاختيار الذي يدّعيه المعتزلي وهو كون العبد متمكّناً من كلّ من الفعل والترك عند تحقّقها.

في أنّ الدليل الثالث مستلزم للجبر بمعنى آخر وإن لم يكن مستلزماً للجبر المشهور وهو الجبر الأشعري

وجه لزوم الجبر أنّ المعتزلي يعتقد أنّ الفاعل القادر له القدرة على الفعل والترك على حدّ سواء لكنّه فاعل ناقص بالنسبة إلى كلّ منهما تحتاج تماميّته إلى المرجّح الذي هو غير اختياري أو ينتهي إلى غير الاختياري؛ لئلّا يلزم التسلسل.

ويعتقد أيضاً أنّ العمل لكونه من الممكنات يحتاج في وجوده إلى العلّة التامّة، وأنّه عند تحقّق العلّة التامّة يجب تحقّق المعلول، ويمتنع انفكاكه عنها، فعند تحقّق العلّة التامّة للعمل يجب صدوره عن الفاعل، وحيث إنّ العلّة التامّة للترك ليست بمتحقّقة؛ لأنّهم قالوا: إنّ العلّة التامّة لعدم المعلول منحصرة بعدم وجود العلّة التامّة لوجوده والمفروض أنّ العلّة التامّة لوجوده موجودة، فترك العمل ممتنع؛ لعدم تحقّق علّته؛ لتوقّف كلٍّ من وجود المعلول وعدمه عليها، فالقول بكون عمل العبد بقدرته مستلزم لكون عمله واجبَ الصدور بعد كونه بإيجاده لابإيجاد الله تعالى، وتركه ممتنع أن يستند إليه ويكونَ بإمساكه عنه بقدرته؛ لعدم العلّة له وهو ينافي الاختيار الذي يدّعيه وهو تمكّن العبد من كلّ من الفعل والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للفعل لا أنّ كون عمل العبد بقدرته مستلزم لكون عمله بقدرة الله تعالى حتّى يكون دليلاً على إثبات الجبر الذي يدّعيه الأشعري، فهو فعل العبد بقدرته تعالى،

في أن المعتزلي أيضاً يلتزم بالجبر وإن كان جبره غير جبر الأشعري

فالأشعري يثبت بهذا الدليل أنّ المعتزلي أيضاً يقول بالجبر لا الاختيار الذي يدّعيه وإن كان جبراً غير جبر الأشعري، فالاختيار الذي يدّعيه المعتزلي لاواقعيّة له على مبناه في الفاعل القادر المستلزم لوجوب صدور الفعل عند تحقّق علّته التامّة، ويمتنع تركه، وهذا هو الجبر المعتزلي الذي ينافي الاختيار الذي يدّعيه وإن كان غيرَ منافٍ للاختيار بمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار مع كون تركه ممتنعاً؛ لعدم العلّة له، ولكنّه قد مرّ الإشكال عليه، وأنّه نوع جبر، له تالٍ فاسدٌ كالجبر الأشعري.

في أنّ المعتزلي يرى عدم احتياج الفاعل الناقص إلى المرجّح في فعله

نعم، الاختيار الذي يدّعيه المعتزلي يبتني على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لايحتاج إلى المرجّح في إيجاده وتركه المستلزم لجواز تخلّف المعلول ـ وهو الفعل هنا ـ عن العلّة التامّة، وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى ولكن لايعتقد به المعتزلي، ولذا يترتّب على قوله بالاختيار الذي يدّعيه عدمُ احتياج الفاعل الناقص إلى المرجّح والمتمّم وهو مستلزم لجواز تحقّق المعلول بلاعلّة تامّة؛ لعدم علّته الفاعليّة، ولذا يقول: الترجيح بلامرجّح مستلزم للترجّح بلامرجّح.

الدليل الرابع للأشعري في عدم فعل العبد بقدرته بحيث تمكّن من الفعل والترك على البدل. قال في متن شرح المقاصد:

في الدليل الرابع للأشعري على عدم صدور فعل العبد بقدرته

الرابع: معلوم الله تعالى من فعل العبد إمّا وقوعه، فيجب، أولا وقوعه، فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد وإن كان ممكناً في نفسه.

فإن قيل: المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره.

قلنا: فيجب ذلك ويعود المحذور، فنوقض بفعل الباري.

قال في الشرح:

في كلام شارح المقاصد

قد ثبت أنّ الله تعالى عالم بالجزئيّات ماكان وما سيكون، وأنّه يستحيل عليه الجهل، وكلّ ماعَلم أن يقع يجب وقوعه، وكلّ ما علم الله أنّه لايقع يمتنع وقوعه نظراً إلى تعلّق العلم وإن كان ممكناً في نفسه وبالنظر إلى ذاته، ولا شيء من الواجب والممتنع باقٍ في مكنة العبد بمعنى أنّه إن شاء فعله، وان شاء تركه.

فإن قيل: يجوز أن يعلم الله تعالى أنّ فعل العبد يقع بقدرته واختياره، فلايكون خارجاً عن مكنته.

قلنا: فيجب أن يقع ألبتّة بقدرته واختياره بحيث لايتمكّن من اختيار الترك، وهذا هو المراد بالانتهاء إلى الاضطرار، غاية الأمر أن يكون بإيجاده لكن لاعلى وجه الاستقلال والاختيار التامّ، كما هو مذهب المعتزلة، فقد أشرنا إلى أنّ القصد من بعض الأدلّة إلى الإلزام دون الإتمام.

انتهى موضع الحاجة.

أقول: قد استدلّ الأشعري بالدليل الرابع على عدم كون عمل العبد بقدرته بحيث يتمكّن من الفعل والترك، بدليلٍ مركّب من أمرين:

في إثبات الجبر من طريق علمه تعالى وإثباته من دليل مركّب من أمرين: الأول: علمه بالجزئيات. والثاني: استحالة الجهل عليه تعالى

أحدهما: أنّه قد ثبت ـ أي عقلاً ونقلاً ـ أنّ الله تعالى عالم بالجزئيّات بما كان ووقع خارجاً، وما لم يكن ولم يقع بعد وسيكون، وسيقع خارجاً.

ثانيهما: أنّه قد ثبت أيضاً بالبرهان أنّه يستحيل الجهل عليه تعالى، فكلّ ما علم الله أنّه يقع في ظرفه يجب وقوعه فيه، وكلّ ما علم الله أنّه لايقع فيه يمتنع وقوعه، وإلّا فيصير علم الله جهلاً وهو محال: إمّا

لانقلاب ذاته ـ بناءً على كون صفاته عينَ ذاته كما هو الحقّ ـ وإمّا لأجل لزوم النقص وعدم الكمال ـ بناء على زيادتها على الذات كما هو مذهب الأشعري ـ فثبت أنّه كامل ذاتاً وصفةً، وعليهما فلو علم الله تعالى من الأزل بوقوع عمل زيد ـ مثلاً ـ في ظرفه فيما بعد وتحقّق ظرفه، فلو تمكّن من تركه فيه أيضاً، يلزم تمكّنه من تغيير علمه تعالى بوقوع علمه جهلاً، ولازمه إمكان صيرورة علمه تعالى جهلاً إمكاناً ووقوعياً مع أنّه ممتنع وقوعاً بالبرهان، فيترتّب على وقوع عمل العبد بقدرته وتمكّنه من الفعل والترك على البدل تالٍ فاسدٌ عقلي وهو صيرورة علمه تعالى جهلاً وهو محال، واللازم المحال برهان إنّيّ على محاليّة ملزومه؛ لأنّه منشأ محاليّته، فيعلم من هذا أنّه ليس وقوع عمل العبد بقدرته بحيث يتمكّن من الفعل والترك، وكان مختاراً بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك.

في لزوم علمه تعالى بأفعال العباد

ولكن لابدّ من أن يعلم أنّ وقوع العمل الاختياري للعبد خارجاً إمّا يكون علّته الفاعليّة هو اللهَ تعالى، فيقع بقدرته، وإمّا العبد نفسه، فيقع بقدرته ولاشقّ ثالث؛ لعدم الإهمال في الواقع.

وأيضاً علّم الله تعالى أزلاً بوقوع عمل العبد ـ مثلاً ـ في ظرفه فيما لا يزال لايخلو من أنّه يعلم وقوعَه فيه بقدرته، أو يعلم وقوعه بقدرة العبد؛ إذ لا إهمال في علم الله تعالى؛ للزوم الجهل بالواقع له تعالى، فلا ينفكّ علمه بوقوعه خارجاً في ظرفه عن علمه بقدرته، أو بقدرة العبد أيضاً.

ولم يصرّح في الدليل أنّ المراد من علمه تعالى بوقوع عمل العبد ـ مثلاً ـ في ظرفه هو علمه به مع علمه بوقوعه بقدرة الله تعالى، أو بقدرة العبد.

في أنّ علم الله أزلاً بوقوع عمل العبد غير منفك عن علمه بوقوعه بقدرته تعالى أو بقدرة العبد ولم يصرّح بالمراد كمال الصراحة ويمكن إرجاعه الى لزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً لو كان عمل العبد بقدرته

ولم يصرّح فيه أيضاً أنّ المراد من هذا الاستدلال هو إثبات وقوع عمل العبد بقدرته تعالى دون قدرته ـ كما هو مقتضى الدليل الأوّل والثاني ـ أو بقدرته لكن ليس له التمكّن من الفعل والترك، بل له التمكّن من أحدهما فقط ـ كما هو مقتضى الدليل الثالث ـ إلّا أنّه يمكن الاستدلال لعدم وقوع عمل العبد بقدرته ـ مع كونه متمكّناً من الفعل والترك على البدل ـ بلزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً لو وقع بقدرته مع كونه متمكّناً منهما على البدل بسبب علمه تعالى بوقوع عمل العبد ـ مثلاً ـ من الأزل في ظرفه بعد ما يكون مع قطع النظر عن علمه تعالى بعلّته الفاعليّة، وأنّها قدرته تعالى أو قدرة العبد بأن يقال: لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته ـ مع كونه متمكّناً من الفعل والترك على البدل ـ للزم منه صيرورة علمه تعالى جهلاً.

في التنافي بين أزليّة علمه تعالى واختياريّة العبد

أمّا الدليل على الملازمة، فإنّه تعالى علم من الأزل وقبل وقوع الأشياء في ظرفها أو عدمِه فيه وقوعَها فيه وعدمَه فيه، فلو علم أزلاً بوقوع عمل العبد في ظرفه مثلاً ـ سواء كان واقعاً بقدرته، أو بقدرته تعالى، وكان العبد متمكّناً من الترك أيضاً في ظرف وقوعه ـ للزم صيرورة علمه تعالى جهلاً لكنّ التالي باطل ومحال؛ لأجل لزوم انقلاب الذات، أو لزوم النقص ـ على القولين ـ فالمقدّم مثله؛ فلا يمكن أن يكون عمل العبد واقعاً بقدرته مع كونه متمكّناً من الفعل والترك على البدل، فلابدّ من أن لايكون واقعاً بقدرته، بل بقدرته تعالى، أو يكون واقعاً بقدرته ولكن لايكون متمكّناً من الفعل والترك على البدل، بل يكون متمكّناً من الفعل دون الترك، أو العكس خلافاً لما يعتقده المعتزلي من

تمكّنه منهما على البدل، وعلى التقديرين يكون ردّاً على المعتزلي.

ويمكن أن يُستدلّ بهذا الدليل لإثبات الجبر الأشعري وهو وقوع أفعال العباد بقدرته تعالى دون قدرتهم بأن يقال: لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته، للزم صيرورة علمه تعالى جهلاً لكنّه محال، فهو أيضاً محال.

في أنه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً فتعالى الله عن ذلك

والدليل على الملازمة أنّ الله تعالى يعلم أزلاً أنّ أفعال العباد تقع بقدرته في ظرفها فيما بعدُ، كما يدلّ الدليل والنصوص القرآنيّة على وقوعها بقدرته تعالى، فنحن نعلم منها بأنّه عالم أزلاً بوقوعها بقدرته في ظرفها فيما لايزال، فكما يمكن أن يستدلّ الأشعري لإثبات الجبر الأشعري بالدليل الأوّل العقلي له من جهة قدرته تعالى وكون أفعال العباد واقعةً بقدرته للنصوص القرآنيّة، فلو وقعت بقدرتهم، للزم توارد المؤثّرين المستقلّين على واحد كما مرّ، كذلك يمكن أن يستدلّ أيضاً لإثبات جبره من جهة علمه الأزلي بوقوع عمل العبد بقدرته تعالى بأن يقال: لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته، للزم صيرورة علمه تعالى جهلاً.

في وجه الملازمة بين كون عمل العبد بقدرته ولزوم انقلاب علمه تعالى جهلاً

وجه الملازمة أنّه علم أزلاً بوقوع عمل العبد بقدرته فيما لايزال، فلو وقع بقدرة العبد أيضاً في ظرفه فيما لايزال، للزم صيرورة علمه الأزلي جهلاً، كما يمكن أن يستدلّ الأشعري بهذا الدليل جدلاً لردّ قول المعتزلي بكون العباد مختارين في أفعالهم بمعنى كونهم متمكّنين من الفعل والترك على البدل بحيث لو شاؤوا فعلوا، ولو شاؤوا تركوا بأن يقال: لو كان عمل العبد بقدرته، لكان متمكّناً من الفعل والترك على البدل ـ كما هو مذهب المعتزلة ومقبول عندهم ـ لكنّه ليس متمكّناً كذلك، بل إمّا متمكّن من الفعل فقط، وإمّا من الترك فقط؛ للزوم صيرورة

علمه تعالى أزلاً جهلاً؛ لأنّه يعلم أزلاً أنّ ما وقع من عمل العبد في ظرفه فيما بعدُ بقدرته وما لم يقع كذلك بقدرته، فلو علم أزلاً بوقوع عمل زيد في ظرفه فيما بعدُ بقدرته، فلو كان متمكّناً من تركه بقدرته أيضاً على البدل في ذلك الظرف، للزم صيرورة علمه تعالى أزلاً جهلاً، فلايثبت مدّعى المعتزلي من اختياريّة العمل ولو وقع عمل العبد بقدرته لابقدرته تعالى أيضاً.

في أنّ نتيجة الدليل الرابع بالتقريب الثاني هي نتيجة الدليل الأول من جهتين

ولا يخفى أنّ نتيجة هذا الدليل ـ أي الرابع بالتقريب الثاني ـ نتيجة الدليل الأوّل للأشعري لكن من جهتين: من جهة القدرة ـ أي من جهة توارد المؤثّرين ـ ومن جهة العلم الأزلي، ونتيجتَه بالتقريب الأوّل والثالث نتيجة الدليل الثالث لكن من جهتين أيضاً: من جهة عدم تماميّة القدرة في اقتضاءَيْها، ومن جهة العلم الأزلي بما سيقع.

في كلام التفتازاني في بيان المراد من الدليل

ولكنّ الظاهر من كلام التفتازاني لو لاصريحه حيث قال: «ولا شيء من الواجب والممتنع باق في مكنة العبد بمعنى إن شاء فعله، وإن شاء تركه» أنّ هذا الدليل في مقام ردّ كون العبد مختاراً بمعنى كونه متمكّناً من الفعل والترك على البدل، كما هو مذهب المعتزلي، وهذا بمعنى إن شاء فعل، وإن شاء ترك ولو كان عمله واقعاً بقدرته لابقدرته تعالى.

وبالجملة، ولو كان عمل العبد واقعاً بقدرته [وكان] موجداً له لكن ليس مختاراً بمعنى كونه متمكّناً من الفعل والترك على البدل بحيث إن شاء فعله، وإن شاء تركه ـ على ما هو مذهب المعتزلة، بل له التمكّن من أحدهما دائماً حسب هذا الدليل أيضاً ـ فلو علم الله تعالى أزلاً وقوع عمل العبد فيما لايزال في ظرفه فلايتمكّن العبد من تركه، وإن علم أزلاً

عدم وقوع عمله تعالى في ظرفه فيما بعدُ، فلايتمكّن حينئذٍ من فعله وإيجاده؛ للزوم صيرورة علمه الأزلي جهلاً.

وعلى أيّ تقدير فإحراز صحّة هذا الدليل وعدم صحّته والجواب عنه يتوقّف على إحراز وإثبات أنّ العلم الأزلي له تعالى بوقوع الأشياء في ظرفها وعدم وقوعها في ظرفها فيما بعدُ وفيما لايزال بأيّ نحو هو؟ ومن أيّ قسم من أقسام العلم؟ وهل إنّه علم حضوري أو حصولي؟ وإن كان حضورياً يكون بنحو الفاعل بالرضا أو بالتجلّي أو بالقصد؟ وإن كان حصولياً، فهل إنّه حصولي فعلي وبنحو الفاعل بالعناية كعلم المهندس بالبناء قبل تحقّقه خارجاً، أو إنّه حصولي انفعالي تابع؟

في ابتناء هذا الدليل نفياً وإثباتاً على مسألة كون علمه تعالى من أيّ قسم من أقسام العلم من الحصوليّ والحضوريّ وغيرهما

وبعبارة أُخرى: هل هو موضوعي بالنسبة إلى المعلوم ودخيل فيه، أو طريقي وكاشف محض عنه، ولا دخل له فيه، ويكون تابعاً له لامتبوعاً ودخيلاً فيه؟

فلابأس أوّلاً بالإشارة إلى أقسام العلم، ثمّ إلى أقسام الفاعل حتّى يعلم أنّ العلم الأزلي له تعالى من أيّ قسم من أقسام العلم، وأنّه تعالى لأجل علمه الأزلي من أيّ قسم من أقسام الفاعل القادر.

في تعريف العلم وأقسامه وهي إثنان: حصوليّ وحضوريّ وتعريفهما

أمّا العلم، فتعريفه العامّ هو حضور المعلوم عند العالم المجرّد، فإن كان حاضراً عنده بوجوده الواقعي والنفسِ الأمري، فهو العلم الحضوري، وإن كان حاضراً عنده بصورته، فهو العلم الحصولي.

أقسام العلم الحضوريّ وهي ثلاثة: علم المجرّد بذاته، وبصفاته، وبأفعاله

والعلم الحضوري له ثلاثة أقسام:

أحدها: علم المجرّد بذاته وحضوره عند ذاته، كعلم الله تعالى وعلم النفس والعقل بذاتهما، فيكون العالم والمعلوم والعلم موجودةً بوجود

واحد والاختلافُ اعتباري ولحاظيّ.

ثانيها: علم المجرّد بصفاته وحضورها عنده، كعلم النفس بصفاته الأخلاقيّة والإدراكيّة الحصوليّة، والله ـ تبارك وتعالى ـ صفاته عين ذاته كعلمه وقدرته وحياته، ففي علم النفس بصفاتها العالمُ غير العلم والمعلوم، ولكنّ العلم والمعلوم موجودان بوجود واحد، والاختلاف اعتباري ولحاظيّ، ولكن ينتزع منه مفهومان مغايران ذاتاً متّحدان وجوداً، فهو علم؛ لحضوره عند المجرّد، ومعلومٌ؛ لكونه حاضراً عنده، كما أنّ في علم المجرّد بذاته هناك عناوينَ ثلاثةً تنتزع من وجود وموجود واحد وهي: العلم، والمعلوم، والعالم؛ لحضوره عند ذاته المجرّدة، ولأنّه الحاضر عندها، ولكونه حاضراً عنده ذاته، والوجود الواحد بوحدته ذاتُ حيثياتٍ ثلاثة متّحدةِ الوجود في القسم الأوّل، وله حيثيّتان موجودتان بوجود واحد في القسم الثاني.

ثالثها: علم المجرّد بأفعاله كعلم الله تعالى وعلم النفس بأفعالهما.

في أنّ ملاك الحضور والمعلوميّة في الأقسام مختلف

وملاك الحضور والمعلوميّة في القسم الأوّل هو اتّحاد العالم والمعلوم وجوداً، وملاكه في القسم الثاني هو القيام الحلولي ـ أي قيام المعلوم بالعالم قياماً حلوليّاً؛ لكونه من كيفيّاته وأعراضه ـ وملاكه في القسم الثالث هو القيام الصدوري وكونُ المعلوم فعلاً للعالم وموجَداً بإيجاده.

في اتّحاد العلم والمعلوم وجوداً في القسم الثالث وهو قيام المعلوم قياماً صدوريّاً بالعالم

ولايخفى أنّه في القسم الثالث يكون العلم والمعلوم متّحدين وجوداً، والوجود الواحد له حيثيّتان موجودتان بوجود واحد، ولذا ينتزع منه مفهومان مختلفان يحملان على منشئهما بالحمل الشائع.

وأمّا العلم الحصولي، فهو على قسمين: فعليٌّ وانفعاليٌّ، والعلم

في تقسيم العلم الحصوليّ إلى الفعليّ والانفعاليّ

الحصولي الفعلي له نحو دخالة وتأثيرٍ في تحقّق المعلوم، كعلم المهندس بالبناء قبل إحداثه، بل كلّ فاعل مختار بالنسبة إلى فعله الصادر منه؛ فإنّه دخيل في انتخاب أحد طرفي المقدور؛ فإنّ علمه بعمله قبل إحداثه دخيل فيه، ولذا يسمّى بالفعلي أي ما له الدخل في فعليّة فاعليّة القادر وتأثيره في عمله بالفعل، ويكون شرطَ الفاعل لتأثير القدرة في أحد طرفي المقدور في قبال الفاعل بالطبع؛ فإنّه لايحتاج إلى العلم بمعلوله قبل إيجاده؛ لأنّ فيه اقتضاءً واحداً فقط.

في أنّ العلم الحصوليّ الفعليّ لايمكن أن يكون هو التصديق بالوجود الخارجي للعمل

وحيث إنّ العلم الحصولي الفعلي شرط لفاعليّة الفاعل ودخيل في وجود العمل، فلايمكن أن يكون هو التصديقَ بالوجود الخارجي للعمل؛ للزوم تحصيل الحاصل حينئذٍ، ولزوم الدور أيضاً؛ لأنّ العلم بوجود شيء خارجاً ـ مثلاً ـ مشروط بتحقّق المعلوم خارجاً قبل تعلّق العلم حتّى يصير علماً به، وكاشفاً عنه؛ لأنّ كونه علماً به ـ علماً مطابقاً للواقع ـ يتوقّف على كونه صورةً للمعلوم لاغيره حتّى يكون حضوره عند العقل حضورَ المعلوم الخارجي عنده بصورته، وهذا يتوقّف على أن يكون المعلوم الخارجي واجداً لما تجده تلك الصورة ذاتاً، وكانا متّحدين ماهيّةً ومفهوماً، مختلفين وجوداً بالذهني والخارجي، فعلميّة الصورة الذهنيّة وكونها علماً بالوجود الخارجي لشيء تتوقّف على وجود المعلوم قبل تعلّقه به، وإلّا فلايكون علماً به.

في أن العلم الانفعاليّ طريق وكاشف عن المعلوم وليس دخيلاً في تحقّقه وهو إمّا تصوّر أو تصديق

والحصولي الانفعالي ليس له أيّة دخالة في تحقّق المعلوم، وشأنه ليس إلّا الكشفَ عن المعلوم وإراءته والحكايةَ عنه على ما هو عليه في نفس الأمر، وهو على قسمين: تصوّر وتصديق.

تعريف التصديق

أمّا التصوّر، فهو على التحقيق الإذعانُ الذهني والتـصديقُ والإدراك الجزمي أو الظنّي بجميع ذاتيّات الشيء، أو بعض ذاتيّاته ـ بديهياً كان أو نظرياً ـ أو التصديق بذات له لازم عامّ أو خاصّ كذلك.

وأمّا التصديق فهو الإذعان الذهني والتصديق والإدراك الجـزمي أو الظنّي بثبوت شيء، أو ثبوت شيء لشيء، أو عدم شيء، أو عدم شيء لشيء، ويسمّى بالانفعالي؛ لأنّه يكون للمعلوم نحو دخالة فـي تـحقّق العلم وكونه كاشفاً وحاكياً عنه؛ لأنّ الصورة الذهنيّة إنّما تكـون عـلماً بالمعلوم وكاشفة عنه إذا كان حضورها عـند النـفس والعـقل حـضورَ صورة المعلوم الذي يكون في خارج النفس ولم يكن حـاضراً بـنفسه عندها وهو فيما إذا كان المعلوم الخارجـي واجـداً لمـاتجده الصـورة الذهنيّة ذاتاً ولميكن فاقداً لكلّ ما تجده تلك الصورة ويكـون مـقوّماً لذاتها، أو لبعض ماتجده؛ إذ لو كان فاقداً كذلك، لميكن المعلوم حاضراً عند النفس بصورته حتّى يكون معلوماً بالعلم الحصولي، فعلميّة الصورة الذهنيّة وكاشفيّتها عن المعلوم في هذا القسم تتوقّف على تحقّق المعلوم فيما وراء النفس ولا عكس؛ للزوم الدور، ولذا يقال: إنّه يكـون تـابعاً للمعلوم بالمعنى المذكور للتبعيّة بخلاف العلم الحصولي الفـعلي، فـإنّه متبوع للمعلوم؛ لكونه بعض ماله الدخل في تحقّقه، كما مرّ بيانه إلّا أنّه علم تصوّري وعلم بذات الشيء وماهيّته لاعلم بوجود الشيء أو عدمه كعلم المهندس بالبناء قبل إحداثه؛ فإنّه قد تصوّر ماهيّة البناء، فأحدثه على طبق ما تصوّره؛ إذ ينقش صورة البناء وماهيّته في القرطاس على طبق ما تصوّره في ذهنه، فيحدثه، أو يحدث البنّاء على طبقها.

في فـعليّة العـلم التصوّري

وهذا العلم التصوّري علم فعلي دخيل في تحقّق المعلوم، وموضوعي ومتبوع وبعد تحقّقه خارجاً يصيّر العلم به حصوليّاً انفعالياً طريقياً تابعاً فإنّ العلم الحصولي بوجود شيء، أو عدمه، أو وجود شيء لشيء، أو عدم شيء لشيء مطابقاً علم حصولي انفعالي طريقي لا موضوعي، تابع للمعلوم بالمعنى الذي ذكرنا.

في أنه هل علمه تعالى الأزلي حصوليّ أو حضوريّ

وقبل ذكر أقسام الفاعل القادر لابدّ من أن يعلم أنّ العلم الأزلي له تعالى ـ الذي هو دخيل في الدليل الرابع للأشعري وهو الذي تعلّق بوجود الأشياء، أو عدمها في الخارج في ظرفها فيما لايزال ـ هل يكون علماً حضورياً أو حصولياً؟ وإن كان حصولياً، فهل يكون فعلياً أو انفعالياً؟ وما مراد الأشعري منه؟ وأنّه من أيّ قسم من الأقسام عنده؟

أقول: العلم الأزلي له تعالى بوجود الأشياء خارجاً أو عدمِها كذلك من الأزل وقبل خلق الأشياء في ظرفها فيما لايزال ـ أي المتعلّق من الأزل بوجودها أو عدمها بعد الخلقة في ظرفها الخاصّ لكلّ واحد منها في ما لايزال ـ ليس حضوريّاً لا من الأوّل من الحضوري؛ لأنّهما ليسا عينَ ذاته تعالى؛ لمغايرة وجودها لوجوده تعالى، ولا من القسم الثاني؛ لأنّهما ليسا من صفاته التي هي عين ذاته على التحقيق الذي هو المذهب الحقّ، ولا منها على مذهب الأشعري؛ لقيام وجودها به تعالى قياماً صدورياً لاحلولياً؛ لكونه من أفعاله، ولا من القسم الثالث؛ لعدم تحقّقها في الأزل على الفرض حتّى يكون الأشياء حاضرة عنده بوجودها الخارجي، فيكون حضورها عنده بوجودها الخارجي علماً حضورياً بها، فليس شيء من ملاك العلم الحضوري متحقّقاً في العلم الأزلي له

في عدم كون علمه تعالى الأزلي حضورياً

تعالى بوجود الأشياء أو عدمها الذي بعد الخلقة في ظرفها الخاصّ لكلّ واحد فيما لايزال، فلابدّ من أن يكون حصولياً إن أمكن إمّا حـصولياً فعلياً أو انفعالياً.

أمّا الحصولي الفعلي فإنّه وإن قال به القاضي روزبهان الأشعري، كما حكى عنه في دلائل الصدق. ج ١ ص ٣٢١ مالفظه:

في كون علمه تعالى حصولياً فـعلياً عـند روزبهان

وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعليّ كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته، ثمّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع، ويتبعه وجود الممكنات، فإن وقع شيء من الكائنات على خـلاف مـاقدّره عـلمه الفعلي في الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق.

انتهى.

فـي الإشكـال الأوّل عـلى مـا ذهب اليـه القـاضي روزبـهان وهو عدم صحة كون علمه تعالى بالأشياء حصولياً

إلّا أنّه **أوّلاً**: العلم الأزلي المأخوذ في الدليل الرابع للأشعري لا يمكن أن يكون علماً حصولياً فعليّاً، كعلم المهندس؛ لأنّ المفروض أنّ متعلّقه الوجود الخارجي للأشياء الممكنات وعدمها كذلك، ومنها أفعال العباد، ومعلوم أنّه إذا كان وجود شيء، أو وجود شيء لشـيء فـي الخـارج معلوماً بالعلم الحصولي فعلميّته و كاشفيّته وحكايته عنه تتوقّف على أن يكون العلم الحصولي به ـ وهو الصورة الذهنيّة له ـ صورةً له ولا تكونَ مغايرة له، وكونُها صورةً له مشروط بأنّ في الخارج ما يكـون واجـداً لماتجده تلك الصورة ماهيّةً وذاتاً، فكان الاختلاف بـينهما مـن جـهة الوجود الذهني والخارجي مـع اتّـحادهما مـاهيّة وذاتاً، وهـذا مـعنى مطابقتها للخارج حتّى يكون حضورها في الذهن حضور ما في الخارج

في المراد من مطابقة الصورة الذهنية للخارج

فيه بصورته، فتكون علماً به، فعلميّة الصورة الذهنيّة وكاشفيّتها وحكايتها عن وجود شيء في الخارج وعدمه كذلك تتوقّف على وجود المعلوم في الخارج ومشروط به، ولكن لاعكس ـ أي وجود المعلوم في الخارج لايتوقّف على العلم به كالعلم الحصولي الفعلي كعلم المهندس بالبناء قبل إيجاده وإحداثه ـ وإلّا فيلزم الدور، وأيضاً يلزم تحصيل الحاصل؛ إذ بعد العلم بالوجود الخارجي لشيء وتحقّقِه فيه كان العلم به دخيلاً في إيجاده وصيرورته موجوداً كالعلم الحصولي الفعلي؛ لأنّه لم‌يتعلّق بالوجود الخارجي بالحمل الشائع للبناء، بل بماهيّته ومفهومه، ولذا يكون علماً تصوّرياً لاتصديقياً حسب الاصطلاح؛ لأنّ العلم الحصولي الفعلي شرط لفاعليّة الفاعل القادر، وتأثيرِ القدرة في العمل، ولذا لابدّ لكلّ فاعل قادر أن يتصوّر عمله الذي أراد إيجاده وأَن يتصوّر ذاته وماهيّته مع خصوصيّاته في قبال الفاعل بالطبع حتّى يمكنه إعمال قدرته في أحد طرفي المقدور، فهو دخيل في تحقّق العمل خارجاً، فلايمكن أن يكون التصديقَ بوجوده الخارجي؛ لأنّه حينئذٍ يلزم تحصيل الحاصل؛ إذ العلم بوجود العمل في الخارج مستلزم لتحصيل الحاصل مع كونه دوراً أيضاً؛ إذ العلم التصديقي بوجود الشيء في الخارج يتوقّف على صيرورته موجوداً قبل صيرورته معلوماً، وإلّا فلايحصل التصديق به كما مرّ بيانه.

في لزوم الدور وكذا تحصيل الحاصل من كون علمه تعالى حصولياً فعلياً

فإن كان العلم الأزلي له تعالى بوجود الأشياء وعدمها في الخارج في ظرفها فيما لايزال حصولياً، فلابدّ من أن يكون حصولياً انفعاليّاً لافعليّاً طريقيّاً لاموضوعياً مع أنّه لايقول أحد به حتّى الأشعري، فكلام

القاضي روزبهان الأشعري في العلم الأزلي له تعالى بالممكنات في الأزل بأنّه يكون علماً حصولياً فعليّاً كعلم المهندس لاوجه له؛ لأنّ العلم الحصولي الفعلي الدخيل في فعل الفاعل ـ كعلم المهندس وكلّ فاعل مختار بعمله قبل إيجاده ـ هو تصوّر العمل وماهيّته ومفهومه الحاضر في الذهن مع ما يرتبط به، والمتعلّق للإدراك هو الماهيّة ومفهوم العمل لا أنّ وجوده الخارجي بمفهومه يكون حاضراً في الذهن بأن يكون متعلّق الإدراك وجود العمل الخارجي المفهومي؛ لأنّ الفاعل القادر يتمكّن من كلّ من الفعل والترك على حدّ سواء، فإعمال القدرة في أحدهما بالخصوص دون الآخر يحتاج إلى الالتفات إلى العمل وإلى خصوص ما أراد إعمال القدرة فيه، ومع الغفلة وعدم الالتفات إليهما، أو إلى أحدهما لايمكنه إعمال القدرة فعلاً أو تركاً، فهو شرط لفاعليّة الفاعل القادر وتأثيرِه وإعمال قدرته، ولذا يكون دخيلاً في إيجاد العمل أو تركه، ويكون علماً موضوعياً ومتبوعاً، فالعلم الحصولي الفعلي لايمكن أن يكون وجودَ العمل الخارجي المفهومي بأن يكون الحاضر في الذهن ومتعلّقُ الإدراك العملَ الموجود في الخارج أي هذا المفهوم؛ إذ لو كان ما ذكر، للزم تحصيل الحاصل والدور؛ لأنّه إذا كان العمل الموجود في الخارج ـ أي هذا المفهوم ـ حاضراً في الذهن وكان متعلّقَ الإدراك الجزمي مثلاً، فحصل العلم بوجود العمل قبل إيجاده، فكان موجوداً قبل إيجاده؛ لأنّ العلم بوجود شيء، المطابِقَ للواقع يكون علميّته وكاشفيّته عن المعلوم الخارجي تتوقّف على كون الصورة الذهنيّة والحاضرة في الذهن صورةً له حتّى يكون حضورها فيه حضورَ

في أنّ اعمال القدرة في الفعل والترك يحتاج إلى الالتفات

الخارج في الذهن، وكونها صورة للمعلوم الخارجي متوقّفاً على أن يكون في الخارج ما يكون واجداً لما تجده الصورة الذهنيّة ذاتاً؛ وكان الاختلاف بينهما في الوجود الخارجي والذهني حتّى يكون الصورة الذهنيّة صورةً ويكونَ ما في الخارج حاضراً في الذهن بصورته، فيحصل العلم به؛ لحضوره بصورته عند العقل، فلابدّ من أن يكون ما في الخارج موجوداً من دون دخالة صورته الذهنيّة في وجوده، وإلّا فلم يكن علماً بالموجود الخارجي، ومع لزوم وجود العمل في الخارج من دون دخالة صورته الذهنيّة فيما إذا كان المعلوم هو العملَ الموجود في الخارج، فلا يمكن أن يكون هذا العلم حصولياً فعلياً ودخيلاً في وجود العمل في الخارج ومن مقدّماته، وموضوعياً ومتبوعاً للعمل الخارجي؛ للزوم تحصيل الحاصل.

في بيان لزوم الدور من كون العلم قبل الايجاد حصولياً فعلياً

وأمّا الدور، فلأنّه إذا كان [متعلّق] العلم الحصولي الفعلي الدخيل في الفعل هو العملَ الموجود في الخارج ـ أي هذا المفهوم ـ ويكون هو متعلّق الإدراك، فهو من جهة كونه علماً بالموجود الخارجي يكون متوقّفاً على الموجود الخارجي ومتأخّراً عنه وجوداً ورتبةً، ومن جهة كونه علماً حصولياً فعلياً ودخيلاً في وجود المعلوم في الخارج وموضوعياً ومتبوعاً يكون متقدّماً على العمل الموجود في الخارج رتبةً؛ لأنّه من أجزاء علّته، فيلزم الدور.

فثبت أنّه إذا كان [متعلّق] العلم الحصولي هو الأمرَ الموجود في الخارج كالعمل كذلك، فلايمكن أن يكون فعلياً وموضوعياً متبوعاً للمعلوم الخارجي، بل يكون علماً حصولياً انفعالياً به طريقياً محضاً

وكاشفاً عنه فقط من دون أيّة دخالة في الوجود الخارجي للمعلوم، وأنّ [متعلّق] العلم الحصولي الفعلي هو ماهيّة الشيء ومفهومه الحاضر في الذهن خالياً عن وجوده الخارجي، فيصير من مقدّمات الوجود الخارجي لذلك الشيء كالعلم بماهيّة البناء للمهندس وبمفهومه، فيبني البناءَ ويوجده في الخارج على طبق ما تصوّره، فكون [متعلّق] العلم الحصولي الأمرَ الموجود في الخارج بمفهومه ـ وهو الحاضر في الذهن ـ ومتعلَّقَ الإدراك لايجتمع مع كونه فعلياً ودخيلاً في الوجود الخارجي له وموضوعياً ومتبوعاً للمعلوم الخارجي؛ لترتّب التالي الفاسد عليه.

في الإشكال الثاني على كلام روزبهان وهو أنّ كلامه خلاف البرهان

وثانياً: إنّ كون علمه تعالى بالأشياء حصولياً ـ سواء كان في الأزل وقبل خلقها، أو بعده، وسواء كان حصولياً فعلياً، أو انفعالياً ـ خلاف البرهان وإن قال الشيخ الرئيس في الإشارات بأنّ علم الله تعالى بالأشياء قبل خلقها يكون حصولياً فعلياً كعلم المهندس، وعبّر عنه بالفاعل بالعناية؛ لأنّ كون علمه تعالى حصولياً مستلزم لزيادة صفة الكمال على الذات، ولخلوّ رتبة الذات، ويلزم اتّحاد الفاعل والقابل؛ فإنّ علمه تعالى بما سواه بعد الخلقة يكون حضورياً، ويكون كلّ شيء حاضراً عنده بوجوده الخارجي بلاواسطة وابتداءً أو بالواسطة، وهو ملاك علمه بما سواه وهو حضور المعلوم عند المجرّد بوجوده الخارجي وهذا هو العلم الحضوري وقد بيّنّا أقسامه، وعلمُه تعالى بما سواه من القسم الثالث.

في كلام الإشارات في تصوير علمه تعالى وما يرد عليه

في كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد

وأمّا علمه بما سواه قبل الخلقة وفي الأزل، فقد اختُلف فيه في كيفيّته بين الفلاسفة الإسلاميّة والمتكلّمين بعد اتّفاق الكلّ في أصل وجوده، ولابدّ لتوضيح هذا البحث من بيان أقسام الفاعل المختار

وغيره؛ للاختلاف في كونه من أيّ قسم من أقسام الفاعل المختار.

وقبل بيان أقسام الفاعل لابأس بالإشارة إلى أمر وهو أنّه ليس في لسان الوحي وأهل الوحي ما يدلّ على كيفيّة علمه تعالى بما سواه قبل الخلقة ممّا ذكره الباحثون في هذا الباب مستنداً إلى أدلّتهم العقليّة حسب مبانيهم المختلفة، وإنّما الواصل من منابع الوحي هو علمه بما سواه قبل الخلق، وأمّا الكيفيّة فلا، وما قالوه إلى الآنَ ليس أمراً اتّفاقياً ومقبولاً عند الكلّ، بل مبنائيّاً على حسب اختلاف مبانيهم، ولذا يمكن الخدشة فيما قالوا؛ لعدم كشف الواقع في هذه المسألة بحيث لا يمكن الخدشة فيه، والشاهد على إمكان الخدشة فيما قالوا اختلافُ الباحثين عن المبدأ وصفاته تعالى في هذه المسألة، وتخطئتُهم لغيرهم فيما قال، وهذا مقتضى العقول البشريّة في الأُمور النظريّة مع اختلاف مراتبهم فيها وفي سائر ماله الدخل في درك الحقائق وإن كان إدراكهم حجّةً لهم إن لم يقصّروا في التحصيل وفي البحث والفحص عنه والأخذ من أهله، وهو نتيجة سدّ باب مدينة العلم وبيت الوحي وخزّان العلم وعيبة علم الله تعالى، وسدّ باب من يقول ـ كما نُقل عنه ـ: «سلوني قبل أن تفقدوني، أنا أعلم بطرق السماوات من طرق الأرض» و «إنّ هاهنا لعلماً جمّاً لو وجدت حملةً» ويشير إلى صدره الشريف سلام الله عليه وعلى جميع أهل بيت الوحي والعصمة، وقد بقي كمال الحسرة والأسف لأهل العلم وطالب كشف الحقائق وأسرارها؛ لحرمانهم منه إلى زمان ظهور غائبهم وقائمهم عجّل الله فرجه، وسلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، وكان هذا ظلماً عظيماً، بل أعظم الظلم لا في حقّه، بل في حقّ جميع البشر؛

في عدم ذكر كيفية علمه تعالى في الكتاب والسنّة

في أن أعظم الظلم عدم الرجوع إلى أهل بيت الوحي وعدم أخذ المعارف منهم عليهم السلام

لحرمانهم من أعظم نعم الله تعالى، وأعظم الكمالات وهو الوصول إلى معرفة عالم الكون على ماهو عليه من مبدئه الجامع لجميع الكمالات ذاتاً، ومبدأ جميع الكمالات والنعم التي لاتحصى إلى أنقص المكوَّنات وما بينهما من العوالم العِلويّة والسِفليّة بكـلّيّاتها وجـزئيّاتها، بسـائطها ومركّباتها، خواصّها وآثارها، منافعها ومضارّها، وعالم البرزخ بـجميع خصوصيّاته وما يجري على الأرواح، وأينما يكـونون ومـا يـصنعون، وعالم الآخرة ومقاماتها العالية والدانية، ودرجـاتها ودركـاتها، ونِـعَمها ونِقَمها، ويوم الحشر وكيف تكون حال الأُناس فيه، وما يجري عليهم، وما حالهم على نحو التفصيل بتعليم من يكون متّصلاً بمبدأ العالم المطّلع على الحقائق والواقعيّات وأسرارها؛ لأنّه صانعها، فعِلم المتعلّمين مـنه، فأراهم الأشياء كما هي، فلا خطأ في عرفانهم لعالم الكون ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَىَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾[١].

إذا عرفت ما ذُكر، فتصل النوبة إلى تقسيم الفـاعل وبـيانِ أنـواعـه وأقسامه لتوضيح أقسام الفـاعل القـادر الذي يـلتفت إلى عـمله الذي يوجده أو يـمسك عـنه ويـتركه، ويـعلمه بـخصوصيّاته قـبل إيـجاده والإمساك عنه ليعلم أنّه تعالى من أيّ قسم من أقسام الفاعل القادر، وأنّ علمه بما سواه قبل الخلقة من أيّ قسم من أقسام العلم من الحضوري بأقسامه والحصولي بقسميه المذكورين هنا.

في أنه هل يجوز أن يكون العـلم الأزلي حصولياً انفعالياً بـعد عـدم إمكـان كـونه حصولياً فعلياً

وليعلم أنّ العـلم الأزلي له ـالتـعلّق بـوجود الأشـياء فـيما لايـزال

---

١. الشعراء (٢٦) الآية ٢٢٧.

وعدمِها ـ هل يمكن أن يكون علماً حصولياً انفعالياً بعد عدم إمكان كونه حصولياً فعلياً لتعلّقه بوجود الأشياء، المنحازِ عن وجوده، والمنحاز وجود كلّ واحد عن الآخَر، فيكون العلم المأخوذ في الدليل الرابع للأشعري حصولياً انفعالياً؛ إذ المفروض تعلّقه بالوجودات الخارجيّة المنحازة للأشياء وأعدامِها، أم لا يمكن كما أشرنا إلى عدم إمكانه وسيأتي بعض التفصيل؟

في أنّه هل قدرة العبد توجب كون علمه تعالى جهلاً؟ وهل للزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً وجه؟

وعلى فرض إمكانه هل للزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً ـ إن تمكّن العبد على خلاف ماعلمه تعالى في الأزل من وجود العمل في ظرفه أو عدمه ـ وجهٌ حتّى يكون الدليل العقلي للأشعري تامّاً ومثبتاً لما يدّعيه من عدم تمكّن العبد من الفعل والترك على البدل حتّى على فرض كون عمله واقعاً بقدرته لابقدرته تعالى، أم لا؟

ثمّ إنّ ما أجاب به المحقّق الطوسي عن الدليل المذكور وقولَه بتابعيّة العلم وأصالةِ الموازنة، وأنّ الأصل فيها هو المعلوم ما معناها؟ وعلى أيّ مبنى يبتني؟ وهل يصحّ الجواب أم لا؟ والجواب الصحيح ماهو؟

في تقسيم الفاعل إلى الفاعل بالطبع والفاعل القادر وتعريف الفاعل بالطبع

فنقول: إنّ الفاعل ينقسم إلى الفاعل بالطبع والفاعل القادر، والأوّل عبارة عن الذي له قوّة مؤثّرة، لها اقتضاء التأثير في وجود فعله فقط، وليس لها اقتضاء الإمساك عنه والترك أيضاً، وليس له الاطّلاع بفعله بوجه قبل صدوره منه كالنار بالنسبة إلى إحراقها.

والفاعل بالطبع [ما] إذا صدر منه الفعل على خلاف اقتضاء ذاته وقوّته المؤثّرة بسبب أمر خارج عن ذاته كحركة الحجر إلى السماء والفوق بالرمي؛ فإنّ الحجر بخصوصيّته الذاتيّة بمقتضى ذاته، أو لأجل

جاذبيّة الأرض ـعلى القولين: القديم، والجديدـ يميل إلى الحركة إلى السافل، فرميه إلى الفوق على خلاف ما ذكـر يسـمّى حـركةً بـالقسر والحركةَ القسريّة أي الحركةَ الجبريّة بالنسبة إلى الفاعل بالطبع.

في تـعريف الفـاعل القـادر المـختار وأقسامه الأربعة

والفاعل المختار والقادر هو الذي يعلم فعله وما يـرتبط بـه عـلماً تصوّرياً قبل صدوره منه، وله قوّة مؤثّرة في عمله، لها اقتضاء التأثير فيه واقتضاء الإمساك عنه والتركِ له على حدّ سواء ذاتاً إمّا بنحو المقتضي التامّ على التحقيق، أو بنحو المقتضي والفاعل الناقص عـلى المشـهور المعروف بين الفلاسفة والمتكلّمين.

وهو ينقسم إلى الفاعل بالقصد، وإلى الفاعل بـالرضا، وإلى الفـاعل بالتجلّي، وإلى الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ.

في تـعريف الفـاعل بالقصد

والفاعل بالقصد هو الفاعل الذي يتصوّر فـعلَه قـبل صـدوره مـنه، ولايكفي التصوّر في صدوره منه، بل يحتاج أيضاً إلى ضمّ الداعي الزائد ـوالمراد بالداعي الزائد هو الفائدة المترتّبة على الفعل، المـوجودة فـي الذهن بوجودها التصديقيـ فالفاعل بالقصد لايكفي تصوّره للفعل قبله، بل يحتاج أيضاً الى العلم والتصديق بوجود فائدة مـترتّبة عـليه عـند تحقّقه خارجاً، وهذا التصديق إمّا دخيل في أصل وجود الفعل ـكما هو المشهور في الفاعل القادر الناقص في الفاعليّةـ أو دخيل في حسنه لا في أصل وجوده بناء على التحقيق فيه، وهو كونه فاعلاً تامّاً كما مـرّ بيانه، وسيجي إن شاء الله تعالى، وهو دخيل فـي الأفـعال الاخـتياريّة للعباد، وفي أفعال الله تعالى عند العدليّة حيث إنّهم قائلون بكون أفعاله تعالى معلَّلةً بالأغراض خلافاً للأشاعرة.

في تعريف الفاعل بالرضا

والفاعل بالرضا هو الذي علمه بفعله قبل فعله علم إجمالي به، ويكون عينَ ذاتِه، وهذا العلم الذي هو عين ذاته علم إجمالي بفعله قبل صدوره منه وجعلوا الله تعالى من مصاديقه، وقالوا: إنّه حيث إنّ له حيثيّاتٍ متعدّدةً بوجود واحد وهي كونه عالماً وقادراً وحيّاً وهو أيضاً له حيثيّة الفاعليّة والموجِديّة، بها يوجِد الأشياء وهي أيضاً عين ذاته خارجاً ومصداقاً وإنّما الاختلاف في المفهوم من جهة الحيثيّات المتعدّدة الموجودة بوجود واحد.

في أنّ علم الفاعل بالرضا علم إجمالي

وإنّما هذا العلم علم إجمالي بأفعاله تعالى لا تفصيليّ أمّا لم يكن تفصيلياً فلأنّه لم يتعلّق بالوجودات الممكنة المتمايز كلٌّ منها عن الآخر، ومنه تعالى، ولا يكون وجوده تعالى عينَ وجود كلّ واحد من الأشياء حتّى يكون علماً حضوريّاً تفصيلياً بها، وإنّما علمه التفصيلي بها بعد صدورها منه حيث يكون له تعالى علم حضوري بها؛ لقيامها به بوجودها قياماً صدورياً قيامَ المعلول بالمجرّد، فتكون حاضرةً عنده بوجودها الخارجي وهو ملاك علمه بها، ويكون العالم غيرَ المعلوم، والعلم يكون عينَ المعلومِ.

في وجه كون علم الفاعل بالرضا إجمالياً

وأمّا كونه إجمالياً فلأجل أنّه تعالى عالم بذاته وبحيثيّات ذاته وهو عين ذاته خارجاً بوجود واحد، ومن حيثيّات ذاته حيثيّة فاعليّته وموجديّته للأشياء الممكنة، فيعلم حيثيّة فاعليّته لكلّ شيء ممكن، وأنّ حيثيّة فاعليّته تكفي لصدور كلّ شيء ممكن منه، والعلم بهذه الحيثيّة نحوُ العلم بكلّ شيء ممكن صادر منه، ويعبَّر عنه بالعلم الإجمالي به.

في وجه تسمية هذا الفاعل بالفاعل بالرضا

ووجه تسميته بالفاعل بالرضا أنّه قالوا: إنّه يكون راضياً عن ذاته

ويحبّها فيرضى، ويحبّ حيثيّة فاعليّته لكلّ شيء، فيحبّ ويرضى بما يصدر من ذاته لأجل حيثيّة فاعليّته، والقائل به يفسّر الإرادة ـ أي إرادةَ الله تعالى ـ بالرضا بذاته، المستتبعِ للرضا بما يقتضيه ذاته من صدور الأشياء منه، فيوجدها؛ إذ من أحبّ شيئاً، أحبَّ آثاره أيضاً؛ للملازمة بين المحبّتين، فالفاعل بالرضا علمه بفعله قبله علم حضوري إجمالي لاحصولي، فعلمه به بعد صدوره منه علم حضوري تفصيلي كما مرّ بيانه.

في ابتناء الفاعل بالرضا على القول بالحقائق المتباينة والفاعل بالتجلّي على التشكيك الخاصّي

والظاهر أنّ كون الفاعل بالرضا بالمعنى المذكور مبنيّ على القول بأصالة الوجود في الممكنات أيضاً مع تباينها ذاتاً كلٍّ مع الآخَر ومعه تعالى، وإلّا كان الفاعل المذكور فاعلاً بالتجلّي بناء على أصالة الوجود مطلقاً والتشكيكِ الخاصّي بين الوجودات.

في تعريف الفاعل بالتجلّي وأنّه مبتنٍ على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي

والفاعل بالتجلّي هو الذي يكون علمه بفعله قبله عينَ ذاته، ويكون علماً إجمالياً بأفعاله تعالى في عين الكشف التفصيلي عنها، والفاعل بالتجلّي بالمعنى المذكور يكون مبتنياً على أصالة الوجود حتّى في الممكنات، وعلى التشكيك الخاصّي أي الوحدة السنخيّة للوجود، وكثرتُه باختلاف المراتب بالشدّة والضعف، والكمال والنقص بهما، فعلى هذا كلّ مرتبة شديدة واجدةٌ لما دونها مع الزيادة بوجود واحد مع وحدة السنخ، فالمرتبة التي هي أشدّ من كلّ مرتبة ولا أشدَّ منه ـ وهي التي ليس فيها نقص، فليست محدودة بحدٍّ ماهويّ ـ واجدة لتمام مراتب الوجود ممّا دونها مع الزيادة بوجود واحد ووحدةً سنخيّة، وحيث إنّ كلّ مرتبة من مراتب ما دونها تكون ناقصةً ليس حقيقتها إلّا وجودَها في

تلك الرتبة مع مسانختها لجميع المراتب ممّا دونها ومافوقها، وليس فقدانها دخيلاً في تحقّق تلك المرتبة لا شطراً ولا شرطاً؛ لأنّ الفقدان هو العدم، والعدم لاشيء محض، لاتحقّق له، وليس له النفس الأمريّة الوجوديّة، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في الوجود والموجود الخارجي؛ فإنّ المركّب من الوجود والعدم، أو الوجود المقيّد بالعدم لاوجود له في الخارج، فإذا كان لجميع المراتب وحدةٌ سنخيّة، وكانت حقيقة كلّ مرتبة هو الوجودَ لا غيره، فالمرتبة التي هي أشدّ من كلّ مرتبة ـ وهو الواجب تعالى ـ واجدة لجميع مراتب مادونها بوجود واحد بسيط بلاكثرة وتعدّدٍ فيها، فهي بوحدتها البسيطةِ واجدة لجميع مراتب ما دونها من دون تمايز بينها أصلاً، ولذا قال صاحب هذا المسلك: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وليس بشيء منها» أي هو واجد لمراتب مادونه بوجود واحد مسانخ لها، فلكونه أشدَّ مِن كلّ مرتبة مع مسانخته له فالكلّ موجود بوجود واحد سنخيّ، هذا معنى كونه «كلّ الأشياء» وأمّا معنى قوله: «ليس بشيء منها» أي ليست واجدةً لكلّ مرتبة بوجودها الخاصّ الممتاز عن غيره حتّى يكون مركّباً حقيقياً أو اعتبارياً من كلّ مرتبة؛ فإنّ التركيب ينافي بساطته ووحدته الشخصيّة، فعلمه بذاته علم بكلّ الأشياء.

في معنى قولهم: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها

ومعنى كون علمه بالأشياء إجمالياً أنّه لم يحصل له العلم بكلّ مرتبة بحدّها الخاصّ الموجب للتمايز والتعدّد، بل له علم بوجودٍ واحدٍ بسيط واجد لجميع المراتب بلحاظ ذاتها المسانخة لكلّ مرتبة منها، لابلحاظ أنّه واجد لوجود كلّ مرتبة منها بوجود متمايز عن الآخر، فيكونَ مركّباً اعتبارياً، وهذا معنى كونه كشفاً تفصيلياً عن جميع المراتب ممّا دونها،

في معنى كون علمه تعالى بالأشياء إجمالياً وكشفاً تفصيلياً

ويسمّى بالفاعل بالتجلّي لأنّه موجد لما هو دليل على وجوده، ويتجلّى ويظهر وجوده به، ففي الفاعل بالتجلّي قبل صدور الفعل منه يكون العلم والعالم والمعلوم واحداً، وبعده يكون العالم مغايراً للعلم والمعلوم وهما واحد؛ لقيام الفعل قياماً صدورياً بالفاعل المجرّد، وقيامه به حضوره عنده وهو ملاك علمه بالمعلوم؛ فإنّ العلم هو حضور الشيء عند المجرّد إمّا بوجوده الواقعي، وإمّا بصورته.

في أنّ علمه تعالى بذاته علم بجميع مراتب مادونها

ففي الفاعل بالتجلّي قبل صدور الفعل منه يكون علمه بفعله حضورياً من جهة علمه بذاته الواجدة لجميع مراتب الوجود بوحدتها وبساطتها المسانخة لجميع مراتب ما دونها، فجميع مراتب ما دونها متحقّق فيها بوجود واحد سنخيّ لابخصوصيّاته الممتازة، فعلمه الحضوري بذاتها علم حضوري بما دونها إجمالاً في عين الكشف التفصيلي على ما بيّـنّا معنى الإجمال والتفصيل.

وفي الفاعل بالرضا يكون علمه بفعله قبل صدوره منه أيضاً حضورياً من جهة علمه بذاته لكنّ من جهة أنّ له حيثيّةَ المبدئيّة والفاعليّة لكلّ شيء ممكن الوجود بلاواسطة أو بالواسطة، وهذا النحو من العلم بفعله علم حضوري إجمالي به فقط لاتفصيليّ من جهة أنّ العلم بتلك الحيثيّة للفاعل حضورياً نحو من العلم الإجمالي بفعله، وهذا

في الفرق بين الفاعل بالتجلّي والفاعل بالرضا وأنّه من جهة الحيثية

هو الفارق بين الفاعل بالتجلّي والفاعل بالرضا بالنسبة إلى علمهما بفعلهما قبل صدوره منهما، فالفرق من جهة الحيثيّة، ولذا يكون أحدهما إجماليّاً في عين الكشف التفصيلي، والآخر علم إجمالي فقط ولكن بعد صدوره منهما يكون علم كلّ منهما به حضورياً تفصيلياً؛ لقيام كلّ فعل

من الأفعال بخصوصيّته به قياماً صدورياً حاضراً بوجوده الخارجي عند المجرّد وهو ملاك للعلم الحضوري، هذا توضيح لما قالوا فيهما.

في معنى الفاعل بالعناية

والفاعل بالعناية هو العالم بفعله قبل صدوره منه مع كون علمه زائداً على ذاته وغيرها وجوداً وهو الصورة للفعل، الحاضرة عنده وهي العلم الحصولي الفعلي؛ لكونها دخيلةً في صدور الفعل منه، وتكون شرطاً لفاعليّة الفاعل لصدوره منه مطابقاً للصورة الذهنيّة كعلم المهندس قبل إيجاده للبناء، فإنّه يرتسم صورته في الذهن فيبني البناءَ على طبقه، وبدون ترسيمه في ذهنه لا يقدر عليه على هيئة خاصّة، ولذا يسمّى علماً فعلياً؛ لكونه دخيلاً في فعليّة الفعل وتحقّقه، وله نحوُ تأثيرٍ فيها.

والفاعل بالعناية يكون علمه بالصورة الذهنيّة حضورياً؛ لكونه إمّا كيفاً للمجرّد العاقل، فيكون له قيام حلولي به بوجوده، وإمّا فعلاً له، فيكون له قيام صدوري به بوجوده الواقعي، وعلمه بفعله حصولياً فعلياً؛ لحضور صورته عنده لانفسُه بوجوده الخارجي مع كونها دخيلةً في وجوده الخارجي.

في كلام المشاء في الفاعل بالعناية ومايرد عليه وهو لزوم خلوّ الذات عن العلم

والمنسوب إلى المَشّاء أنّه تعالى فاعل بالعناية (العياذ بالله تعالى) لكن علمه بنفس الصورة حضوري من جهة قيامها به قياماً صدورياً لاحلولياً حتّى يلزم كون الذات محلّاً قابلاً للعَرَض.

ولكن هو أمر باطل محال مطلقاً؛ للزوم خلوّ الذات عن العلم الذي من الكمالات، وكان ناقصاً ذاتاً ويحتاج إلى أمر خارج في كماله، وهذا لايناسب وينافي كونَه واجبَ الوجود من حيث الوجود وكمالِ الوجود.

وأنّه موجود لايحتاج إلى أمر خارج عن ذاته في وجوده وكمال وجوده.

ولتتميم البحث عن الفاعل أقول: هنا قسمان آخَران من الفاعل: أحدهما الفاعل بالجبر، والثاني هو الفاعل بالتسخير.

والأوّل قسم من الفاعل القادر؛ لأنّ الفاعل إن صدر منه الفعل باختياره وانتخابه، فهو المختار، وإن صدر منه لاباختياره وانتخابه، بل بسببٍ خارجيٍّ نحوُ أن يُجَرَّ الإنسان من مكان إلى مكان، أو يُمنعَ عن التكلّم بجعل اليد على فمه قهراً أو وجِر الماء في حلقه وهكذا، أو يتمكّن من الفعل من دون تمكّنه من الترك، أو بالعكس وهو أيضاً نحو من الجبر كما مرّ بيانه، وسيجيء إن شاء الله تعالى.

والقسم الأوّل متَّفَق عليه في كونه عملاً إجبارياً بخلاف الثاني؛ فإنّه عند بعضٍ اختياري بمعنى المسبوق بالإرادة والاختيار، لابمعنى كون الفاعل متمكّناً من كلّ من الفعل والترك.

في أنّ مصاديق الفاعل بالتسخير هي مصاديق الفاعل بالطبع وبالقصد والمختار

والثاني ـ أي الفاعل بالتسخير ـ هو الذي يصدر منه الفعل على ما يقتضيه ذاته بسبب الغير وليس له مصداق خاصّ مغاير لسائر الفواعل، وإنّما مصاديقه مصاديق الفاعل بالطبع وبالقصد والفاعل المختار إذا كان صدور الفعل منهما بسبب الغير كالنار التي يضعها الإنسان على ثوب؛ فإنّ إحراقها له يكون لأجل كونها لها خصوصيّة الإحراق لكن إحراقها لهذا الثوب بسبب الغير ودخالتِه فيه بوضعها عليه، وكالماء الذي في النهر، فشقّه الإنسان وأجراه في مجرىً للوصول إلى الحوض، فجريانه في المجرى يكون بما يقتضيه خصوصيّته الذاتيّة إلّا أنّه كان بسبب الغير ودخالتِه.

وأمثلته كثيرة وهي جميع مصاديق الفاعل بالطبع إذا كان فعله بسبب الغير ودخالتِه، ومثل حركة الفرس في مسير خاصّ بسبب الغير ودخالته بركوبه وأخذ زمامه باليد وسوقه إلى طريق خاصّ، أو أُخذ زمامه باليد ويقاد إلى طريق خاصّ فإنّ حركته تكون بإرادته بالواسطة، وبسبب الغير ودخالته، وهكذا كلّ فاعل مختار كان فعله الصادر بإرادته بسبب الغير ودخالتِه.

في أنّ العلم في الفاعل بالقصد يمكن أن يكون عين الذات

ولا يخفى أنّ الفاعل بالقصد لايشترط فيه أن يكون علمه السابق بفعله زائداً على ذاته، فيمكن أن يكون عينَ ذاته، كالفاعل بالتجلّي وبالرضا، ويمكن أن يكون زائداً كالفاعل بالعناية كعلم الإنسان بأفعاله الاختياريّة التي تصدر باختياره فالله ـ تبارك وتعالى ـ يمكن أن يكون فاعلاً بالقصد على القول الحقّ من صحّة كون فعله مع الداعي الزائد كما يكون الإنسان فاعلاً بالقصد.

في الرجوع إلى كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل خلقها وأنّه تعالى فاعل بالعناية بالمعنى الأخص

فلنرجع إلى ما كنّا فيه وهو البحث عن كيفيّة العلم الأزلي بالأشياء قبل الخلق وفي الأزل، وأنّه أيّ قسم من أقسام علم الفواعل التي لها العلم بأفعالها قبل صدورها منها، ثمّ الجواب عن الإشكال الذي من قبله.

وليعلم أنّ الذي يقتضيه مذهب الأشاعرة في صفاته تعالى، وأنّها زائدة على ذاته ومنها علمه ـ مع عدم قولهم بكونه تعالى فاعلاً بالقصد؛ لقولهم بأنّ فعله تعالى ليس معلّلاً بالأغراض ـ أنّه تعالى عندهم فاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ، كما قال به المشّاء، وقد صرّح بعضهم بكونه تعالى فاعلاً بالعناية كقاضي روزبهان قد نقل عنه المحقّق صاحب

دلائل الصدق ص ٣٢١ ج ١ قال:

في أنه تعالى عند الأشاعرة فاعل بالعناية بمقتضى مذهبم

وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثمّ يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الممكنات فإن وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدّره علمه الفعلي في الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق.

ولكن، بعضهم يصرّح بأنّ التالي الفاسد ـ المترتّب على كون عمل العبد بقدرته بعد علمه تعالى بعمله ـ فعلاً كان أو تركاً ـ قبل خلق الخلق وفي الأزل وهو انقلاب علمه تعالى جهلاً ـ لافرق فيه بين كون علمه تعالىفي الأزل بوقوع عمل العبد أو عدمه فيمالايزال كاشفاً عنه وطريقاً محضاً لادخل له في عمل العبد أو كان موضوعياً ودخيلاً في عمله.

التنافي بين العلم الأزلي ومقدوريّة العمل عند فخرالدين الرازي

وذلك أنّ الفخر الرازي جعل مسألة العلم الأزلي بأعمال العباد في مبحث صحّة التكليف والبعثة من الله تعالى دليلاً على عدم صحّة التكليف والبعثة؛ لأنّ شرط صحّة التكليف مقدوريّة عمل المكلّف ومع علمه تعالى في الأزل بوقوع عمل العبد أو تركه في ظرفه فيما لايزال مستلزم لعدم مقدوريّة العمل واختياريّته بمعنى التمكّن من كلّ من الفعل والترك حين تحقّق العلّة التامّة للفعل لابمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة والاختيار؛ فإنّه إذا علم الله تعالى بوقوع عمل العبد بقدرته في ظرفه فيما لايزال، فلايتمكّن من تركه بعد علمه تعالى بفعله وصدوره منه بقدرته، وإلّا فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وهو أمر محال؛ لأنّه نقص ينافي واجب الوجود من حيث الوجود وكمالاته. فالقول بوقوع عمل

العبد بقدرته مستلزم للجبر، ويصير غير مقدور؛ لعلمه تعالى أزلاً به، فلا يصحّ التكليف به.

هذا كلامه في مبحث التكليف والبعثة في عدم صحّتها على ما نقل عنه القاضي روزبهان قال:

كلام فخرالدين الرازي

ما علم الله عدمَه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلّا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجودَه من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلّا جاز الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار؛ إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فيبطل حينئذٍ التكليف وأخواته؛ لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال، فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء.

وقال الفخر الرازي:

ولو اجتمع جملة العقلاء لم‌يقدروا أن يوردوا على هذا حرفاً إلّا بالتزام مذهب هشام وهو أنّه تعالى لايعلم الأشياء قبل وقوعها.

انتهى كلام الرازي.

وقال شارح المواقف:

في كلام المحقّق الإيجي في الاعتراض على الرازي

واعتُرض عليه بأنّ العلم تابع للمعلوم على أنّهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم؛ ألاترى إلى صورة الفرس ـ مثلاً ـ على الجدار إنّما كانت على الهيئة المخصوصة؛ لأنّ الفرس في حدّ نفسه هكذا، ولايتصوّر أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً ـ مثلاً ـ إنّما يتحقّق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس، فلا

مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه، وسلبِ القدرة والاختيار، وإلّا لزم أن لايكون تعالى فاعلاً مختاراً؛ لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً.

انتهى كلام شارح المواقف.

في كلام المحقق الطوسي والعلامة الحلي واعتراضهما على الفخر الرازي

وهذا الاعتراض على الفخر الرازي هو الذي أجاب به المحقّق الطوسي في التجريد عن استدلال الأشاعرة بالعلم الأزلي لله تعالى بأعمال العباد على كونهم مجبورين فيما إذا كانت بقدرتهم وصدرت منهم بها أيضاً؛ لعلمه تعالى بها في الأزل، واستحالة انقلاب علمه جهلاً.

وتبعه العلّامة رحمه‌الله في نهج الحق.

في جواب القاضي روزبهان عن اعتراض العلامة والمحقق الطوسي مع الرازي

وأجاب عن الاعتراض المذكور القاضي روزبهان في ذيل كلام العلّامة رحمه‌الله بعد نقل الاعتراض عن شارح المواقف تارة بناءً على كون علمه الأزلي طريقياً وكاشفاً محضاً بالنسبة إلى أعمال العباد فيما لايزال من دون دخالته في وقوع العمل أو تركه، وأُخرى بناء على كونه موضوعياً ودخيلاً في وقوع العمل أو تركه.

أمّا الأوّل، فقال:

إنّا لاندّعي تأثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتّى يلزم من تأخّره عن المعلوم عدمُ تأثيره، بل ندّعي انقلاب العلم جهلاً، والتابعيّة لاتدفع هذا المحذور.

وأمّا الثاني، فيقول:

في كلام القاضي روزبهان

لانسلّم أنّ العلم مطلقاً تابع للمعلوم، بل العلم الانفعالي الذي يتحقّق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم، وإن أراد ـ أي شارح المواقف ـ بالتابعيّة التطابق، فلانسلّم أنّ الأصل في المطابقة هو المعلوم في العلم

الفعلي، بل الأمر بالعكس عند التحقيق؛ فإنّ علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الأصل والعلّة لبناء البيت، والبيت يتبعه، فإن خالف شيء من أجزاء البيت ما قدّره المهندس في علمه الفعلي، لزم انقلاب العلم جهلاً، وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته، ثمّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع، ويتبعه وجود الممكنات، فإن لم يقع شيء من الممكنات على ما قدّره علمه الفعلي في الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هو التحقيق.

انتهى كلام القاضي روزبهان على ما في دلائل الصدق[1].

في الفرق بين الدليل الأوّل والرابع من جهة العلم المأخوذ فيهما

وقبل الجواب عن استدلال الأشاعرة لابدّ من أن يعلم أنّ العلم الأزلي لله تعالى بوقوع الأشياء أو عدمِها في ظرف وجودها وعدمها، فيما لايزال ـالذي هو دخيل في الدليل؛ لأنّه معه يترتّب التالي الفاسد على اختياريّة عمل العبد، وكونه بقدرته وهو انقلابه جهلاًـ لايكون دليلاً مستقلّاً لهم سواء كان بالنظر إلى العلم بكون وقوع العمل بقدرة الله أو بقدرة العبد؛ إذ الواقع لايخلو عن أحدهما؛ إذ لوكان المراد من العلم الأزلي ـالذي جُعل جزءَ الدليلـ هو المتعلّق بوقوع العمل بقدرة الله تعالى، يكون التالي الفاسد المترتّب على كون عمل العبد بقدرته تأثيرَ الممنوع دون المانع مع وجوده، وتأثيرَ غير الأقوى مع وجود الأقوى، فيرجع حينئذٍ إلى الدليل الأوّل.

---

١. ج ١، ص ٣٢١.

فالعلم الأزلي المأخوذ في الدليل الرابع لهم ـ وهو علمه تعالى أزلاً بوقوع عمل العبد أو تركه في ظرفه فيما لايـزال ـ إن كـان بـالنظر إلى علمه تعالى أيضاً بوقوعه أو تركه بقدرته أو بوقوعه أو تركه بقدرة العبد فلايكون دليلاً مستقلّا لهم؛ لأنّه يرجع الى الدليل الأوّل أو الثالث مـن جهة أنّه يكون الدخيل في الدليل على الأوّل هو قدرتَه تعالى؛ لأنّه لو كانت هي مؤثّرةً في عمل العبد وفاعلاً له ابتداءً وبلاواسطة، فلو كـان قدرة العبد أيضاً مؤثّرة وفاعلاً له، لزم توارد المؤثّرين المستقلّين فـي واحد، ويتنافيان كما مرّ بيانه، وحيث إنّ قدرة الله تعالى أقوى، فالتأثير لها فقط؛ لأقوائيّتها.

في الفرق بين الدليل الثاني والثـالث مـن جهة قدرة العبد

ويكون الدخيلُ في الدليل على الثاني هو قدرة العبد من جهة أنّـها تحتاج إلى المرجّح؛ لعدم تماميّتها في التأثير وحدها، فينجرّ إلى عـدم تمكّن العبد من الفعل والترك على البدل كما مرّ بيانه وجواب كلّ منهما.

وهل يمكن أن يكون العلم الأزلي المذكور له تعالى ـ المتعلّق بوقوع ووجود عمل العبد أو تركه في ظرفه فيما لايزال ـ دخيلاً فـي الدليـل أيضاً من جهة صيرورته جهلاً إن كان العبد متمكّناً من الترك أو الفعل، كما يكون قدرة الله تعالى في الدليل الأوّل وقدرة العبد في الدليل الثالث دخيلين بزعم الأشاعرة؟

في أنّ العـلم الأزلي لايـمكن أن يـكون دخـيلاً فـي الدليـل الرابع

والحقّ أنّه لايمكن؛ لأنّ العلم الأزلي المذكور له تعالى المتعلّق بـما ذكر إنّما يمكن أن يكون دخيلاً في الدليل من الجهة المذكورة إن كان موضوعياً ومتبوعاً وشرطاً للفاعل لتماميّته كعلم المهندس بالبناء قـبل إحداثه، وكعلم كلّ فاعل مختار بعمله قبل إيجاده، ولا يمكن أن يكون

كذلك إلّا أن يكون علماً تصوّرياً بالفعل، وعلماً بماهيّته ومفهومه مع ما يرتبط به مع كونه علمَ الفاعل بعمله لابعمل غيره كالمثالين لا أن يكون علماً بوقوع العمل ووجوده خارجاً أو تركه كذلك؛ فإنّه إن كان كذلك ـ سواء كان علماً بوقوع ووجود عمل الفاعل أو عمل الغير أو تركه خارجاً ـ فلايمكن أن يكون موضوعياً ومتبوعاً؛ فيكون شرطاً للفاعل ولتماميّته حتّى يكون دخيلاً في الدليل؛ لأنّه حينئذٍ يكون طريقياً وكاشفاً محضاً وتابعاً للمعلوم الخارجي، ومتوقّفاً وجوده على وجوده، ولاعكس، وذلك لأنّ العلم بوجود شيء في الخارج أو عدمه كذلك ـ سواء كان ذلك الشيء عملَ العالم بوجوده أو تركه أو عملَ غير العالم به ـ لايمكن أن يكون شرطاً للفاعل وتماميّته وموضوعياً ومتبوعاً، ولو كان عملاً له ـ فضلاً عن أن يكون عمل غيره ـ لزم تحصيل الحاصل والدور إن كان كذلك، وذلك لأنّ العلم الحصولي بوجود الشيء في الخارج أو تركه، والكاشفَ عنه لايمكن أن يتحقّق في الذهن إلّا أن تكون الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك صورةً لذي الصورة والمعلوم في الخارج حتّى يكون حضور هافيه حضورَ ذي الصورة وما في الخارج فيه، فتكونَ الصورة الحاضرة فيه علماً بذي الصورة؛ وكونُ الصورة الذهنيّة صورة لما في الخارج لامغايرةً له يتوقّف على أن يكون في الخارج عن الذهن مايكون واجداً لما تجده الصورة الذهنيّة ذاتاً ومفهوماً وحينئذٍ يكون الصورة الذهنيّة صورة لما في الخارج، حاضرة في الذهن، فتكون علماً به.

في أنّه ليس العلم بوجود شيء في الخارج شرطاً لفاعليّة الفاعل

وبعبارة أوضحَ ممّا ذكر إنّ كونه علماً بالواقع وكشفاً عنه ـ لاجهلاً

في المراد من مطابقة الصورة الذهنية لما في الخارج

مركّباً ـ يتوقّف على أن يكون في الخارج أمر متحقّق واجد لما يجده الصورة الذهنيّة التي هي متعلّقة الإدراك الجزمي، وهذا هو المراد من المطابقة، فإذن يكون ما في الخارج حاضراً عند العقل بصورته لا بنفسه، وتكون الصورة الذهنيّة ـ التي هي متعلّقة الإدراك الجزمي ـ علماً بالواقع وكاشفاً عنه، وإلّا فليس علماً وكاشفاً عنه، بل جهلاً مركّباً وإن كان قطعاً بالواقع؛ لأنّ القطع أعمّ من العلم بالواقع والكشف عنه؛ فإنّ القطع بالواقع هو الصورة الذهنيّة التي هي متعلّقة الإدراك الجزمي سواء كانت مطابقةً للواقع وكان في الواقع ما يجد ما في الصورة الذهنيّة، أم لا. ولذا ينقسم القطع إلى المطابق للواقع وإلى غير المطابق له، والأوّل هو العلم، والثاني هو الجهل المركّب، فالقطع هو أعمّ من العلم، والعلم أحد مصداقيه.

في اشتراك العلم والقطع في كونهما متعلّقين للإدراك والفرق بينهما بوجود المماثل في الخارج وعدمه

والقطع والعلم مشتركان في كونهما متعلّقين للإدراك الجزمي، واختلافهما يكون في الاعتبار والشرط وهو وجود المماثل في الخارج للعلم، ويعبّر عنه بالمطابَق ـ بالفتح ـ ولا يشترط ولا يعتبر في القطع ويكون لا بشرط بالنسبة إليه، وعلى ما ذكر فالعلم الطريقي والحصولي الانفعالي تابع في وجوده للواقع، إذ هو مشروط بأن يكون في الخارج ما يجد لما يجده ذاتاً، فالمشروط هو العلم؛ لأنّه يتوقّف وجوده وكونه علماً على وجود المماثل في الخارج لتحقّق شرطه ولا عكس؛ إذ ليس وجود الأمر الخارجي الذي هو المعلوم متوقّفاً على وجود العلم في الذهن، وهذا هو معنى تابعيّة العلم للمعلوم، والأصل في المطابقة هو المعلوم لا العلم.

فإذا كان العلم الأزلي متعلّقاً بوجود عمل العبد أو عدمه في الخارج

في عدم ترتب التالي الفاسد المذكور في الدليل الرابع من كون علمه الأزلي جهلاً على تمكّن العبد من الفعل والترك

في ظرفه فيما لايزال، فيكون طريقاً وعلماً حصولياً انفعالياً تابعاً للمعلوم الخارجي لامتبوعاً وموضوعياً وحصولياً فعلياً. فلايترتّب عليه التالي الفاسد المذكور في الدليل الرابع لهم المأخوذ فيه العلم من أنّه يلزم أن يصير علمه الأزلي له تعالى جهلاً إن كان العبد متمكّناً من الفعل والترك على البدل؛ لكونه تابعاً للمعلوم الخارجي؛ لتعلّقه بوجود العمل ووقوعه في ظرفه فيما لايزال لا بماهيّته ومفهومه حتّى يكون علماً تصوّرياً موضوعياً دخيلاً في المعلوم الخارجي، ووجودُ العمل ووقوعه في ظرفه فيما لايزال لايتوقّف على العلم به؛ لأنّه كاشف محض عنه، وكونه كاشفاً عنه مشروط بأن يكون المعلوم متحقّقاً خارجاً مع قطع النظر عن العلم به، ويكون مماثلاً له في وجدانه لما يجده العلم ذاتاً حتّى يكون حضور صورته في الذهن حضوراً له عند العقل، كما إذا علم بوجود قعود زيد في ظرفه، فالصورة الذهنيّة ـ التي هي وجود قعود زيدٍ المتعلّقة للإدراك الجزمي ـ إنّما تكون علماً بوجود قعود زيد في الخارج وكاشفةً عنه إذا كان في الخارج وجود زيد ووجود قعوده متحقّقَيْن مع قطع النظر عن العلم به، وهذا هو معنى المماثلة والمطابقة والموازنة للخارج،

في بيان المراد من لزوم مماثلة الصورة للخارج وموازنتهما

فوجود العلم بوجود شيء خارجاً يتوقّف على وجود الواقع والمعلوم خارجاً؛ لكونه مشروطاً بكون المماثل والمطابق له واقعاً، وإلّا فلايكون علماً به، فلو كان الواقع أيضاً متوقّفاً عليه، للزم الدور، ولكن وجود المعلوم خارجاً لايتوقّف على وجود العلم به؛ لأنّه مستند إلى سببه الذي هو غير العلم، ولا دخل للعلم به في وجوده.

في أن وجود العلم يتوقف على وجود المعلوم دون العكس

وعليه فإذا تعلّق العلم الأزلي بوقوع عمل العبد وصدوره منه في

في أنّ العلم الأزلي بوقوع العمل غير دخيل في وجود المعلوم وهذا معنى طريقية العلم الأزلي

ظرفه، يكون علماً طريقياً لادخل له في وجود معلومه؛ لأنّ كون العلم بوقوع العمل ووجوده الخارجي متوقّف على وجود مماثله في الخارج بأن تكون الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي ذاتيّ باب الكلّيّات لما في الخارج، أو ذاتيّ باب البرهان حتّى يكون حضور ذاتيّته عند العقل حضورَ صورته عند العقل وهو العلم الحصولي الانفعالي.

في المراد من لفظ العلم وأنّه الصورة الذهنية ذات المماثل

والمعنى المراد من لفظ «العلم» هو الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي مقيّدةً بوجود المماثل له في الخارج بأن يكون في الخارج ما يكون واجداً لما يجده الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي سواء كانت ذاتيَّ باب الكلّيّات له، أو ذاتيَّ باب البرهان، فالعلم ـ وهو الصورة المذكورة ـ متوقّف على وجود مماثلها خارجاً أي على وجود المعلوم خارجاً، فلو كان هذا العلم أيضاً موضوعاً للمعلوم الخارجي ودخيلاً في وجوده، يلزم الدور. هذا في علم العالم بوجود ما ليس فعلاً له واضح لا إشكال فيه.

في طريقية علم العالم بفعله الصادر منه

وأمّا علم العالم بفعله الصادر منه، فهو أيضاً طريقي بالنسبة إليه إذا كان المعلوم هو الوجودَ الخارجي للفعل أو عدمه؛ فإنّ العلم بوجود أيّ شيء كان ـ سواء كان فعلَ العالم، أو فعلَ غيره ـ يكون طريقياً لاموضوعياً ودخيلاً في وجود المعلوم؛ لما ذكر من أنّ العلم بوجود شيء في الخارج، أو وجود شيء لشيء فيه مطلقاً هو الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي، المقيّدة بوجود مماثلها في الخارج، وإلّا فلايكون علماً بوجود شيء، أو وجود شيء لشيء في الخارج، فيكون وجود مماثلها خارجاً دخيلاً في وجود العلم في الذهن، فلو كان وجود

المعلوم في الخارج أيضاً متوقّفاً على العلم به، يلزم الدور، وبطلانه ومحاليّته برهان إنّيّ، لبطلان ومحاليّة ملزوم الدور وهو كون العلم دخيلاً في وجود المعلوم في الخارج أيضاً.

في أنّ العلم الموضوعي مستلزم للتناقض

مضافاً إلى أنّه إذا علم بوجود العمل في الخارج -مثلاً- فتحصيله وإيجاده -سواء كان عملاً للعالم بوجوده، أو عملاً لغيره- مستلزم لتحصيل الحاصل وهو أيضاً محال؛ لاستلزامه التناقضَ، فلا يكون العلم به موضوعياً ودخيلاً في وجوده، بل طريقياً وكاشفاً محضاً.

في اشتراك الفاعل القادر والفاعل بالعناية في الفعل الاختياري

نعم، تصوّر الفاعل القادر لفعله ولما يرتبط به قبل صدوره دخيل في وجود الفعل خارجاً و من مقدّماته الوجوديّة، ولذا كلّ فاعل قادرٍ -إنسانيّ أو حيوانيّ- يكون مشتركاً مع الفاعل بالعناية بالنسبة إلى فعله الاختياري، فإنّ تصوّر العمل قبل صدوره دخيل في صدوره منهما؛ فإنّ كلّ فاعل بالعناية أيضاً يكون تصوّر فعله قبل صدوره دخيلاً فيه، لا العلمُ بوجوده الخارجي؛ فإنّه قبل صدوره لم يتحقّق بعدُ حتّى يعلمه، وإنّما يعلمه بعد صدوره منه، وهذا العلم يكون طريقياً. فالعلم بوجود شيء في الخارج، أو وجود شيء لشيء فيه يكون طريقياً مطلقاً سواء كان المعلوم عملَ العالم، أو عمل غيره. فالعلم الأزلي بوقوع عمل العبد في ظرفه وفيما لا يزال علم طريقي لاموضوعي حتّى يكون تمكّن العبد من عدمه فيه موجباً لعدم تأثيره في المعلوم وهو وجود العمل، فلا يتحقَّقَ المعلوم، فيلزمَ انقلاب علمه تعالى جهلاً. فالعلم الأزلي المأخوذ في الدليل حيث يكون متعلّقه وقوعَ عمل العبد ووجودَه الخارجي أو عدمَه كذلك أزلاً لاتصوّرَه -سواء كان مع العلم بصدور

في الفرق بين تصوّر العمل قبل وجوده وتحقّقه بين وجوده الخارجي قبل وجوده وتحقّقه

عمل العبد بقدرة الله تعالى، أو مع العلم بصدوره بقدرة العبد ـ يكون طريقياً لا موضوعياً؛ لما ذكرنا مفصّلاً. ولعلّه وقع الاشتباه والخلط بين تصوّر العمل قبل وجوده والعلمِ بوجوده قبل وجوده، فقيل بأنّهما معاً إذا كانا قبل وجود العمل يكون موضوعياً مع أنّه لابدّ من التفصيل بين تصوّر العمل قبل تحقّقه وبين وجوده الخارجي قبل تحقّقه.

والمثال الذي يذكر للفاعل بالعناية كعلم المهندس بالبناء قبل وجوده وكعلم الماشي على الجدار المرتفع ـ مثلاً ـ بالسقوط عنه ـ الدخيلين في الوجود الخارجي للبناء والسقوط ـ ليس هو التصديقَ بوجودهما الخارجي بالفعل قبله، وإنّما هو العلم التصوّري بماهيّة البناء والسقوط فيوجدان على مثال صورتهما الذهنيّة وفي الذهن بإحضارهما فيه، أو على مثال صورة منقوشة على اللوح أو القرطاس مطابقةً للصورة الذهنيّة مثلاً. فالدخيل في وجود البناء ووجود السقوط خارجاً هو الصورة الذهنيّة والعلم بالماهيّة دون التصديق بوجودهما الخارجي، وإنّما هو يحصل بعد تحقّقهما خارجاً. وهذا التصديق ـ أي التصديق بوجودهما الخارجي بعده ـ يكون طريقياً محضاً بالنسبة إلى المعلوم وهو وجودهما الخارجي، وهكذا علم كلٍّ فاعل مختار بعمله الصادر منه باختياره قبل إيجاده وهو تصوّره وتصوّر ما يرتبط به لا العلم بوجوده الخارجي، وإنّما هو يحصل بعد إيجاده لاقبله، وهو حينئذٍ طريقي بالنسبة إلى وجود العمل الذي هو المعلوم؛ لما ذكرناه آنفاً.

في اشتراك الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية في دخالة العلم التصوّري بالعمل في عملهما

وكذا كلّ فاعل بالقصد مشترك مع الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ من جهة دخالة العلم بالعمل قبل صدوره منهما في عملهما ولكنّ

الدخيل في عمل كليهما هو العلم التصوّري لعملهما لا التصديق بوجود عملهما قبل الصدور.

في أنّ العلم المأخوذ في الدليل الرابع هو العلم الطريقي لا الموضوعي بالنسبة إلى معلومه

فانقدح أنّ العلم الأزلي المأخوذَ في الدليل الرابع للأشاعرة لإثبات كون العبد القادر مجبوراً في عمله هو الطريقي لا الموضوعي بالنسبة إلى معلومه؛ لأنّ متعلّقه هو وقوع العمل ووجوده الخارجي وهو التصديق بالوجود الخارجي لعمل العبد في ظرفه دون تصوّره والعلم بماهيّته، والعلمُ المتعلّق بوجود شيء أو وجودِ شيء لشيء خارجاً أو عدمهما كذلك هو العلم الطريقي به والكاشف المحض عنه من دون دخل في المعلوم وقد بيّنّا وجهه، وأنّ العلم بوجود شيء خارجاً ـ مثلاً ـ يتوقّف تحقّقه على وجود مماثله خارجاً مع قطع النظر عنه، وإلّا لايكون العلمَ به وكاشفاً عنه، ولا عكس؛ للزوم الدور وتحصيل الحاصل.

العلم الطريقي تابع للمعلوم فلايلزم صيرورة علمه تعالى جهلاً

ولذا أجاب المحقّق الطوسي عن الدليل المذكور للأشاعرة بأنّ العلم الأزلي بوقوع شيء أو عدمه فيما لا يزال طريقي لا موضوعي وهو تابع للمعلوم بالمعنى الذي بيّنّاه، فلايلزم من تمكّن العبد على خلاف ما علمه من الوقوع أو عدمه التالي الفاسدُ المذكور وهو صيرورة علمه تعالى جهلاً؛ لأنّ علمه تعالى أزلاً متعلّق بوقوع عمل العبد بقدرته خارجاً وصدوره منه في ظرفه وهو يعلم كلّ ما وقع في الخارج في ظرفه بعلّته، أو عدمَه فيه لعدم علّته أو لإمساكها عنه، والمفروض أنّ ما وقع في الخارج هو وجود العمل لاعدمه، فعدمه غير معلوم له تعالى؛ لعدم تحقّقه خارجاً من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول، والتمكّنُ من

عدمه أيضاً قبل وقوعه وصدوره لاينافي وقوعه وصدوره في ظرفه المستند إلى انتخابه وإعماله القدرة فيه لرجحانه دون عدمه، وإلّا فيلزم إمّا أن لا يتحقّق شيء من طرفي المقدور لا وقوعُه ولا عدمه؛ لتمكّنه من كلّ منهما على الفرض وهو أمر محال، وإنّما المنافي لوقوع عمل العبد في ظرفه عدمُ وقوعه وصدوره منه فيه وهو أمر مسلّم لكنّه لامن جهة لزوم صيرورة علمه تعالى جهلاً، بل من جهة لزوم اجتماع النقيضين المحالِ تحقّقه خارجاً؛ لامتناعه الوقوعي، والممكنُ الوجود كما يشترط في تحقّقه إمكانُه الذاتي كذلك يشترط فيه إمكانه الوقوعي، فليس من جهة عدم قدرة العبد أيضاً وهي العلّة الفاعليّة، ونقصِها، بل من جهة عدم قابليّة العمل للوجود والعدم معاً.

هنا إشكال وجوابه أنه راجع إلى الدليل الثالث وأجبنا عنه سابقاً

والقول بأنّه إذا علم الله تعالى أزلاً وقوع عمل العبد ـ مثلاً ـ فيما لايزال في ظرفه بالعلم الطريقي، ولازمه أن لا يكون موضوعياً لمعلومه فيلزم أن يستند إلى قدرة العبد، وحيث إنّها فاعل ناقص، فيحتاج إلى المرجّح غير الاختياري، وإذا تمّت العلّة للعمل، فيجب صدوره من العبد، فلا يتمكّن من عدمه ويمتنع عدمه؛ لعدم العلّة له، فيلزم عدم التمكّن من كلّ منهما عند تحقّق العلّة التامّة للعمل مع أنّ مدّعى العدليّة هو تمكّنه من كلّ منهما عنده، فيلزم الجبر ليس في محلّه؛ لأنّ هذا يرجع إلى الدليل الثالث للجبر وقد أجبنا عنه، وليس دليلاً آخر في قباله، والكلام في الدليل الرابع الذي في قباله ويغايره، ويكون دليلاً رابعاً وهو مستند إلى علمه الأزلي بوقوع عمل العبد أو عدمه فيما لا يزال، فلو تمكّن العبد من كلّ منهما، يلزم صيرورة علمه تعالى جهلاً وقد

أجبنا عنه أيضاً.

في أن روزبهان الأشعري يرى صحة الدليل الرابع سواء كان العلم الأزلي طريقياً أو موضوعياً

واعتراض شارح المواقف على الفخر الرازي بما ذكره إشارة إلى جواب المحقّق الطوسي؛ لأنّه قبله زماناً، ولكنّ القاضي روزبهان الأشعري قد ادّعى صحّة دليليّة الدليل الرابع سواء كان العلم الأزلي المأخوذ في الدليل طريقياً أو موضوعياً وهو القول الثاني وقد نقلنا كلامه قبلاً وهو قائل بالطريقيّة بمعنى عدم كون العلم الأزلي مؤثّراً وموجداً لعمل العبد، والموجدُ هوالقدرة لا العلم، والله تعالى موجد من جهة قدرته لاعلمِه وهم قائلون بزيادة الصفات على الذات، فقال:

في كلام روزبهان الأشعري في تصحيح الدليل الرابع

إنّا لاندّعي تأثير العلم في الفعل ـكما ذكرنا ـ حتّى يلزم من تأخّره عن المعلوم عدم تأثيره فيه، بل ندّعي انقلاب العلم جهلاً، والتابعيّةُ لاتدفع هذا المحذور؛ لما ستعلم.

انتهى.

هذا ردّ لكلام العلّامة تبعاً للمحقّق الطوسي حيث قال بالطريقيّة بمعنى عدم دخالة العلم الأزلي في وقوع عمل العبد خارجاً في ظرفه، وإنّما يقع بقدرة العبد، والله تعالى يعلم [أنّ] ما هو الواقع في الخارج بأيّ نحو كان، وإلّا فيلزم النقص؛ فإنّ الجهل نقص وهو ينافي واجب الوجود التامّ في الوجود وكماله، فالعلم الأزلي بوقوع عمل العبد له ليس مؤثّراً فيه بنحو العلّة الفاعليّة لوجوده، ولا بنحو آخر كشرط فاعليّة الفاعل.

في أن روزبهان الأشعري يرى أن علمه تعالى الأزلي وإن لم يكن علّة ولكنّه دخيل في عمل العبد

ولكنّ القاضي الأشعري يقول بأنّ العلم الأزلي ليس علّة فاعليّة لعمل العبد؛ لأنّها هي القدرة، ولكنّه دخيل فيه كدخالة علم المهندس في البناء كشرط تماميّة الفاعل، ويقول: هذا النحو من الدخالة لاينافي الطريقيّة

بمعنى عدم كونه مؤثّراً فيه وعلّةً فاعليّة، ولذا يقول: علمه تعالى الأزلي بوقوع الأشياء وعدمه علم حصولي فعلي لا انفعالي، ولذا قال في جواب شارح المواقف ـ الذي ذكر الاعتراض على كلام الفخر الرازي المطابقِ لكلام المحقّق الطوسي ﷺ الدالّ على طريقيّة العلم الأزلي بوقوع الأشياء وعدمه في ظرفه بمعنى عدم دخالته فيهما لا بنحو المؤثّريّة والفاعليّة ولا بنحو شرط الفاعل وكونِه فاعلاً بالعناية ـ:

في اعتراض روزبهان الأشعري على كلام المحقّق الطوسي والعلّامة الحلّي والمحقّق الإيجي

وأمّا جواب شارح المواقف، فنقول: لانسلّم أنّ العلم مطلقاً تابع للمعلوم، بل العلم الانفعالي ـ الذي يتحقّق بعد وقوع المعلوم ـ تابع للمعلوم، وإن أراد بالتابعيّة التطابق مطلقاً، فلا نسلّم أنّ الأصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي أيضاً، بل الأمر فيه بالعكس عند التحقيق؛ فإنّ علم المهندس ـ الذي يحصل به تقدير بناء البيت ـ هو الأصل والعلّة لبناء البيت، والبيت يتبعه، فإن خالف شيء من أجزاء البيت ما قدّر المهندس في علمه الفعلي، لزم انقلاب العلم جهلاً، وأنت تعلم أنّ علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته، ثمّ يطابقه البيت، كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع، ويتبعه وجود الممكنات، فإن وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدّره علمه الفعلي في الأزل، لزم انقلاب العلم جهلاً وهذا هوالتحقيق.

انتهى كلامه.

والجواب عنه **أوّلاً**: أنّ العلم الأزلي المأخوذ في الدليل حيث كان متعلّقه وقوع العمل في ظرفه ووجوده الخارجي فيه أو عدمه كذلك، فهو

في توقّف العلم الحصولي الانفعالي على وجود متعلّه في الخارج هذا هو الجواب الأوّل عن القاضي

علم حصولي انفعالي -بناءً على كون علمه تعالى بالأشياء زائداً على ذاته وحصولياً؛ لما ذكرنا من [أنّ] وجود العلم بوجود شيء والكاشف عن الأمر الخارجي في الذهن هو الصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي- يتوقّف على وجود مماثل له في الخارج بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً ولا عكس أي وجود المعلوم في الخارج لا يتوقّف على أن يكون له مماثل ومطابَق -بالفتح- في الذهن والعلم وإن يصحّ أن يتّصف بالمطابقة لما في الخارج، فيكون العلم مطابِقاً -بالكسر- وما في الخارج المعلوم مطابَقاً -بالفتح- وبالعكس، فذلك أنّ المطابقة مفهوم إضافي متساوي الأطراف كالأُخوّة إلّا أنّه ليس مقولة، بل انتزاعياً، ولذا لا يكون داخلاً في مفهوم العلم والمعلوم حتّى يكونا إضافيّين، ولكن هما منشأ الانتزاع للمشتقّ منها، فينتزع من كلّ منهما المطابِق -بالكسر- والمطابَق -بالفتح-.

في وجه اشتراط العلم الحصولي بوجود المعلوم خارجاً

والسرّ فيه أنّ العلم بشيء علماً حصولياً انفعالياً -وهو الصورة للشيء المعلوم، الحاضرةُ في الذهن- إنّما يكون علماً به وكاشفاً عنه إن كانت صورةً للشيء واقعاً، ولم تكن مغايرةً له، وكونها صورة له واقعاً -لأن يكون حضورها حضورَ ذي الصورة بصورته، فيكونَ علماً حصولياً به- إنّما هو فيما إذا كان في الخارج من الذهن -الذي هو ظرف المعلوم- ما يكون واجداً لما تجده الصورة الذهنيّة ذاتاً حتّى يكونا متّحدين مفهوماً، ومختلفين وجوداً حتّى يكون حضور مفهومه وذاته في الذهن حضوراً له بصورته، فيتحقّق في الذهن العلم الحصولي بما في الخارج، فوجود العلم بالخارج وتحقّقه في الذهن متوقّف على وجود ما في الخارج

المتّحد معه ذاتاً ومفهوماً ولا عكس أي وجود المعلوم في الخارج لايتوقّف على العلم به وحضور صورته في الذهن.

وحيث إنّ العلم الحصولي بما في الخارج وفي نفس الأمر مشروط بوجود شيء في الخارج يكون واجداً لما يجده العلم والصورة الذهنيّة ذاتاً ومفهوماً، فيكون العلم متّحداً مفهوماً وذاتاً مع ما في الخارج ومطابقاً له ذاتاً ومفهوماً، وأيضاً ما في الخارج متّحد معه بالمقدار الذي في رتبة ذات العلم ومفهومه ومطابقاً له كذلك، ولذا من هذه الجهة يمكن أن ينتزع من كلّ منهما مفهوم المشتقّ من كلمة «المطابَقة» التي هي مفهوم إضافي انتزاعي لا مقولي من دون أن يكون شيء منهما من مقولة الإضافة وأمراً إضافياً ذاتاً كالأُخوّة والأُبوّة.

في أنّ مفهوم المطابق -بالكسر والفتح- المنتزعين من العلم والمعلوم من المحمولات من صميمه أي الخارج المحمول

وبعبارة أُخرى مفهوم المطابِق -بالكسر- والمطابَق -بالفتح- المنتزعين من العلم والمعلوم من المحمولات من صميمه لا بالضميمة؛ لأنّهم يعدّون مقولة الإضافة من الأعراض، فيكون مفهوم المشتقّ منها كالأخ المشتقّ من الأُخوّة محمولاً بالضميمة؛ لمغايرة وجود العرض لوجود المعروض، و[مفهوم] المشتقّ المنتزع من المتّصف بمقولة الإضافة نحو زيد المتّصف بالأُخوّة لعمرو محمولاً بالضميمة؛ لانتزاعه من زيد المقيّد بوجود الأُخوّة لكن كون ما يعدّونه من مقولة الإضافة من الأعراض الخارجيّة لامن الأُمور الانتزاعيّة فيه كلام وتأمّل.

في عدم دخالة العلم الحصولي في وجود المعلوم

فثبت أنّ العلم الحصولي -المتعلّق بوجود شيء في الخارج أو عدمه- يكون علماً حصولياً انفعالياً طريقياً محضاً لايمكن أن يكون دخيلاً في وجود المعلوم؛ للزوم تحصيل الحاصل والدور، ولا يعقل أن

يكون حصولياً فعلياً سواء كان العلم بوجود الشيء في الخارج أو عدمه فيه علماً بفعل العالم به أو فعل غيره؛ لما ذكر من التالي الفاسد.

والعلم الحصولي إنّما يكون فعلياً فيما إذا كان المعلوم عمل العالم، وكان العلم تصوّرياً، وكانت الصورة الحاضرة في الذهن من عمل العالم هو ماهيّتَه ومفهومَه لاوجودَه الخارجي بمفهومه حتّى يصير دخيلاً في تحقّقه خارجاً من جهة كونه شرط الفاعل كعلم المهندس بالبناء وعلم كلّ فاعل مختار بعمله بماهيّته ومفهومه قبل إيجاده، فيكون دخيلاً في وجوده الخارجي بلامحذور وتالٍ فاسد.

في أنّ قياس العلم الأزلي بعلم المهندسين قياس مع الفارق

فقياس العلم الأزلي ـ المتعلّق بوجود الأشياء أو عدمها في ظرفها فيما لا يزال ـ بعلم المهندس قياس مع الفارق وبدون الجامع والقدر المشترك بينهما؛ لأنّ أحدهما حصولي انفعالي لا يمكن كونه دخيلاً في وجود المعلوم؛ لمايترتّب عليه من التالي الفاسد، والآخر حصولي يمكن كونه دخيلاً فيه بلا محذور، واختلافهما في الأثر لأجل الاختلاف في ذاتهما وحقيقتهما؛ إذ أحدهما تصوّر وعلم بالماهيّة والمفهوم، والآخر تصديق بالوجود الخارجي لشيء أو عدمه.

في أنّ العلم الأزلي انفعالي وعلم المهندس فعلي

هذا بناءً على كون علمه الأزلي له تعالى بالأشياء زائداً على ذاته كما هو مذهب الأشاعرة، فعلمه الأزلي بوقوع الأشياء أو عدمه في ظرفه فيما لا يزال لابدّ من أن يكون علماً حصولياً انفعالياً لاحصولياً فعلياً كعلم المهندس بالبناء كما قال به القاضي روزبهان حيث قال: «إنّ علمه تعالى أزلاً بما ذكر على التحقيق كذلك» أي حصولياً فعلياً.

ولكنّ الحقّ الحقيق بالتحقيق على خلاف ما قال حتّى بناءً على

مذهب الأشعري من أنّ علمه تعالى بالأشياء زائد على ذاته؛ لأنّ العلم المأخوذ في الدليل الرابع لهم ـ حيث يكون متعلّقه وقوعَ الأشياء ووجودها وعدمها في ظرف وجودها وعدمها فيما لا يزال ـ حصولي انفعالي حسب ما استدللنا عليه، وقد أقرّ بأنّ العلم الحصولي الانفعالي تابع للمعلوم ومتأخّر عنه رتبةً ومتوقّف عليه، هذا أوّلاً.

في الجواب الثاني عن روزبهان وهو أن علمه تعالى أزلاً بالأشياء قبل وجودها ليس زائداً على ذاتها وأنّه علم حضوريّ لاحصولي

وثانياً: أنّ الحقّ ـ كما هو مقتضى البرهان ـ أنّ علمه تعالى أزلاً بالأشياء قبل وجودها ليس زائداً على ذاته، وأنّه عين ذاته كعلمه بذاته، و علم حضوري لاحصولي كما أنّ علمه تعالى بها بعد وجودها يكون علماً حضورياً أيضاً لكنّه غير ذاته وإن كان عين المعلوم. فإنّ علم المجرّد بذاته وأفعاله حضوري؛ لحضوره بوجوده التكويني عند المدرِك لا بصورته مع الفرق بأنّ علمه تعالى بذاته وبأفعاله قبل وجودها حضوري بمعنى كونه عين ذاته على قول المحقّقين وبأفعاله بعد وجودها غير ذاته وعين معلومه، وذلك لأنّ علمه بذاته أو بأفعاله لو كان زائداً على ذاته، يلزم خلوّ الذات عن الكمال، ويحتاج فيه إمّا إلى غيره فينا في وجوب الوجود وجوداً و كمالاً، وأنّه مبدأ كلّ شيء ولا مبدأ له وهذا خلف وتناقض، وإمّا إلى نفسه بأن يوجِد العلم بذاته وبأفعاله له، فهو ـ مع لزوم فقدان الذات للكمال وهو نقص ـ لا يناسب الواجب؛ حيث إنّه تعالى فاعل قادر، فهو عالم بفعله قبل إيجاد، ولو كان علماً بماهيّته، فعلمه بهما إمّا عين ذاته أو غيرها وزائد على ذاته.

فإن كان عين ذاته، فعلمه بهما مطلقاً يكون عينَ ذاته؛ إذ لا فرق بين علمه بهما من جهة العلميّة من أوّل الأمر، وإن كان غيرها وزائداً على

في أن العلم الأزلي يكون عين ذاته تعالى حتى العلم بأفعاله ويدور أمر الواجب بين كونه فاعلاً بالتجلّي وبالرضا وبالقصد

ذاته ويحتاج إلى إيجاده له، يلزم التسلسل، فعلمه تعالى أزلاً يكون عين ذاته مطلقاً سواء كان علماً بذاته وصفاته أو بأفعاله، فيدور أمر الواجب تعالى من جهة علمه الأزلي بأفعاله وأفعال العباد بين كونه فاعلاً بالتجلّي وفاعلاً بالرضا وفاعلاً بالقصد مع كون علمه بالداعي الزائد أيضاً عين ذاته قبل الإيجاد، فمن جهة العلم بأفعاله وأفعال عباده يدور أمره بين الفاعل بالتجلّي والفاعل بالرضا، ويكون العالم و العلم والمعلوم واحداً فلا مجال لاستدلال الأشعري بالعلم الأزلي بأفعال العباد، وأنّه لو كانت بقدرتهم، لزم انقلاب علمه جهلاً؛ إذ هو يتأتّى في الفعل المقدور للعبد، ويكون وجوده مغايراً لوجوده تعالى، والمعلوم ـ الذي هو فعل العبد قبل إيجاده وأزلاً ـ ليس له وجود مغاير لوجوده تعالى على الفرض حتّى يترتّب على صدوره من العبد انقلاب علمه تعالى جهلاً.

في أنّه مع اتّحاد العلم والعالم والمعلوم لامجال لاستدلال الأشعري

وأمّا علمه بفعله بعد إيجاده أو بأفعال عباده بعد إيجاده [فهو] وإن كان مغايراً لوجوده تعالى، وكان عين فعله إلّا أنّ فعل نفسه غير مقدور للعبد حتّى يأتي الكلام فيه، وأفعال عباده وإن كانت معلومة له وهي عين علمه، ومقدورةً لهم إلّا أنّها معلومة بالواسطة؛ لأنّ علمه بها حضوري [نشأ] من قيامها الصدوري به وحضورها عند وجودها التكويني وهي قائمة بالعباد قياماً صدورياً بلاواسطة، وقائمة به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة من جهة قيام عللها به تعالى.

ولايلزم الإشكال هنا؛ لأنّ القائم بالواسطة به تعالى من أفعال العباد ما يصدر منهم خارجاً وهو أمر مقدور لهم ومتمكّن منه قبل إيجاده ولم‌يوجد بعدُ حتّى يعلمه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وبعده يعلمه

بالواسطة بالعلم الحضوري، ولا يمكن إعدامه حالَ وجوده؛ للزوم اجتماع النقيضين لا لعدم تمكّن العبد.

في دوران أمر علم الواجب بين الفاعل بالتجلّي والفاعل بالرضا

وعلى أيّ تقدير يدور أمر الواجب من جهة علمه الأزلي بأفعال العباد قبل وجودها بين الفاعل بالتجلّي والفاعل بالرضا بأنّ علمه بذاته وأفعاله أزلاً عين ذاته لا زائد عنها، مع الفرق بينهما بأنّ العلم بالأفعال يكون بالإجمال [في] عين الكشف التفصيلي في الأوّل، وفي الثاني هو الإجمالي فقط مع ما بيّنّاه من التوضيح في حقيقتهما وكيفيّتهما، فليراجع ولانعيد.

في أنّ أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي ممّا يبتني عليه الفاعل بالتجلّي

لكنّ الفاعل بالتجلّي يبتني على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي كما هما مذهب الفهلويّين، وتقبّله بقبول حسن الحكمةُ المتعالية، وفرّعوا عليه فروعاً؛ والتشكيك الخاصّي عبارة عن الوحدة السنخيّة وكثرة الأفراد بسبب اختلاف المرتبة بالشدّة والضعف في أصل الوجود الواحد بالسنخ، لابالذات ولا بأمر خارج عن الذات وهو اختلاف وتعدّد وتمايز بسبب داخل الذات بالشدّة والضعف في قبال الاختلاف والتعدّد بسبب التباين بتمام الذات، أو بعض الذات، أو بأمر خارج عن الذات؛ والأوّل كالأجناس العالية والوجود الخارجي على مسلك التباين وهو المنسوب إلى المشّاء، والثاني كأنواع الأجناس، والثالث كالأصناف والأفراد، ولكن كونه تعالى فاعلاً بالتجلّي ـ المبتني على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي ـ قابل للإنكار؛ لأجل قابليّة التشكيك الخاصّي للإنكار.

تعريف التشكيك الخاصي وأنّه عبارة عن الوحدة السنخيّة وكثرة الأفراد

في رجوع ما به الامتياز في التشكيك الخاصي إلى ما به الاشتراك

وذلك لأنّ تعدّد الأفراد وكثرتها يكون بسبب اختلاف المرتبة في أصل الوجود الواحد سنخاً، فالمرتبة الشديدة اختلافها مع المرتبة

الضعيفة ـ مثلاً ـ بوجدان الشديدة لما لايجده الضعيفة من الوجود الواحد سنخاً، فالمقدار الزائد عين أصل وجودها سنخاً، وبفقدان الضعيفة لمايجده الشديدة من الزائد السنخي، لكن فقدان الضعيفة له ليس دخيلاً في ذاتها وحقيقتها لاجزءاً ولا قيداً؛ لأنّ المركّب من الوجود والعدم، أو الأمرَ المقيّد بالعدم لاوجود له خارجاً؛ لأنّه لاشيء محض وعدم صرف، فإذا لم‌يكن الجزء أو القيد موجوداً خارجاً، فلايكون المركّب أو المقيّد به موجوداً في الخارج أيضاً وهذا واضح، وحيث إنّ المرتبة الضعيفة بتمام ذاتها عين المرتبة الشديدة بتمام ذاتها سنخاً، فهما وجود خارجي واحد سنخاً، ولاامتياز بينهما ذاتاً بما يوجب الاختلاف والتعدّد والتمايز، فمن أين جاء التعدّد والتمايز الخارجي؟

في أنّ التعدّد والتمايز بين الوجودات بناء على التشكيك الخاصّي ليس إلّا باختلاف المراتب

وما يمكن أن يتوهّم كونه موجباً للتعدّد ـ غير الشدّة والضعف في الوجود الواحد السنخي ـ هو تقيّد كلّ مرتبة بماهيّة خاصّة تنتزع منها حاكيةٍ عن تلك المرتبة بخصوصيّتها؛ لأنّ كلّ مرتبة لنقصها الوجودي ـ أيّ مرتبة كانت غير المرتبة الأشدّ والأكمل والأعلى ـ تصلح لانتزاع ماهيّة خاصّة حاكية عن تلك المرتبة بخصوصيّتها، ولكنّ التقيّد بتلك الماهيّات الخاصّة لايمكن أن يكون موجباً للتعدّد الخارجي؛ لأنّ القيد أمر انتزاعي عقلي من المعقولات الثانية ـ التي لاوجود خارجي [لها] يكون منحازاً عن وجود منشأ انتزاعها ـ وليس من المحمولات بالضميمة بل من المحمولات من صميمه ومن الذاتي باب البرهان لمنشئه، فليس له وجود حقيقي بل وجود خارجي بالعرض والمجاز من باب وجود المقبول بوجود قابله، وإنّما وجوده مجازي، وإسناده إليه

إسناد إلى غير ماهو له، وبمناسبة أُسند إليه، فهو أمر معدوم في الخارج حقيقةً، والمعدوم في الخارج لا يوجب التعدّد الواقعي والخارجي حقيقةً.

مضافاً إلى أنّه بلحاظ وجوده الخارجي بالعرض متأخّر رُتبةً عن منشأ انتزاعه؛ لأنّ منشأه كالعلّة القابليّه وهو معلوله، ومعلوم أنّ المعلول متأخّر عن وجود علّته، فلو كان قيداً لمنشئه بلحاظ وجوده بالعرض، يلزم الدور؛ لأنّ تعدّد منشئه يتوقّف على تقيّده بوجوده مع أنّ وجوده متوقّف على وجود منشئه، فلو كان تقيّده بوجود موجباً للتعدّد، يلزم الدور، هذا بحسب وجوده.

في أنّ القول بالتشكيك الخاصّي مستلزم للقول بوحدة الوجود

وأمّا بحسب رتبة ذاته، فمعلوم أنّه غير موجود، وخالٍ عن الوجود والعدم واعتباريّ، فكيف يوجب التعدّد الواقعي؟! فلا موجب لتعدّد المراتب وكثرتها لامن داخل الذات ولامن خارجها، فأين التعدّد والتكثّر؟! ولذا قلنا في كتاب التوحيد بأنّ التشكيك الخاصّي مستلزم لوحدة الوجود والموجود التي يقول بها أهل العرفان الاصطلاحي وهم الذين يعتقدون أنّه ليس في الخارج إلّا وجودٌ لابشرط ولاتعيّنٍ، ومطلقٌ عن كلّ قيد حتّى عن قيد اللاتعيّن وهو بذاته واجب الوجود بالذات، ولكن لأجل لا بشرطيّته ولا تعيّنيّته وإطلاقه وعدم تقيّده بقيد يقبل التقيّد بالماهيّات الخاصّة، فيصحّ حينئذٍ أن يتجلّى بجلوة تلك الماهيّات، وكثرة التجلّيات الإمكانيّة له تعالى بجلوة الماهيّات الإمكانيّة هي عين وجوده تعالى لاوجودات لها وإلّا فيلزم كثرة الوجود الإمكاني والمفروض عدمها.

في مستند أهل العرفان للقول بوحدة الوجود ومايرد عليه

والمستند المعتمد لهم لاعتقادهم المذكور هو العرفان الشهودي والإفاضي الحاصل من تهذيب النفس بترك الرذائل، وكسب الفضائل المعدّة لها لقبول ذلك العرفان من المبدأ المتعال.

وقد تعرّضنا في الكتاب المذكور لمدّعا هم وبعضِ أدلّتهم العقليّة وما ادّعوا من تهذيب النفس مفصّلاً، وأجبنا عن الأمرين وقلنا: مضافاً إلى أنّ اعتقادهم المذكور خلاف ضرورة الأديان الإلهيّة وبداهتها حيث تقول بتعدّد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، والرازق والمرزوق، والمالك والمملوك، والواجب و الممكن تعدّداً وجودياً، فكونه تعالى فاعلاً بالتجلّي يترتّب عليه التالي الفاسد.

في أن القول بالحقائق المتباينة يلازم القول بكون علمه تعالى إجمالياً وسلامته ممّا يرد على القول بوحدة الوجود

وأمّا الفاعل بالرضا ـ المبتني على أصالة الوجود مطلقاً حتّى في الممكنات، وعلى تباين الوجودات وقال به المحقّق الطوسي في شرح الإشارات لشيخ الرئيس في قبال قوله بكونه تعالى فاعلاً بالعناية فردّه واختار الفاعل بالرضا في حقّه تعالى ـ فهو وإن لم يرد عليه ما يرد على الفاعل بالتجلّي، ويمكن الجواب عمّا أوردوا عليه، وليس هنا مورد بيان الإيراد والجواب عنه؛ لاحتياجه إلى بسط الكلام إلّا أنّه يوجب أنّ علمه تعالى بمخلوقاته قبل خلقتها وبما يصدر منها علماً إجمالياً يكون من جهة العلم بالعلّة بجهة حيثيّة فاعليّته وعلّيّته لكلّ شيء ممكن، ولعلّه خلاف ما يستفاد من الوحي وأهل بيته من أنّه تعالى يعلم بكلّ ماسواه بأجزائه وجزئيّاته تفصيلاً، ولم تثبت إلى الآنَ كيفيّته عقلاً بما لايرد عليه شيء وكان مورد اتّفاق العقول، ولا نقلاً، ولذا التجأوا إلى الاعتقادات المختلفة في تلك المسألة حسب اختلاف المباني والمذاهب، واختار كلٌّ

مذهباً ومهرباً، ولذا تعيين كيفيّة علمه تعالى أزلاً بحيث لايبقى شبهة فيه كما لا شبهة في أصله عقلاً ونقلاً على نحو القطع واليقين أمر مشكـلٌ جدّاً مع بعض الاختلاف فيه ممّن لااعتداد برأيه.

يستفاد مـن القـرآن والروايات أنه تعالى عالم بما سيقع

والقرآن كثيراً مّا يخبر عمّا سيقع في عالم الآخرة، ولم يتحقّق بعدُ من الثواب والعقاب وأنواعهما وخصوصيّاتهما، وأحوال الصلحاء والشهداء والمؤمنين، وأحوال الكفّار والمنافقين وأمـثالها وخـصوصيّاتها، وعـن عالم البرزخ بخصوصيّاته، وكذا الروايات الكثيرة تخبر عمّا ذكر بتعليم الله تعالى للـمخبرين بـه عليهم السلام، الكـاشفة عـن عـلمه تـعالى بـما سـيقع بخصوصيّاته.

كـفاية الاعـتقاد الاجمالي بمثل هـذه الأمور

ويكفي في الاعتقاد بها الاعتقاد الإجمالي بأن يعتقد بما هو الواقع؛ لأنّ الاعتقاد بها من الاعتقادات المشروطة لاالمطلقة، ولا يـضرّ عـدم الاعتقاد بها تفصيلاً بما هو الواجب من الاعتقاد ما لم يعلم تفصيلاً، ولعلّ العلم بكيفيّة العلم الأزلي له تعالى بوقوع ما سيقع أو عدمه في ظرفه بما يزيل الإيراد عليه والشكّ فيه من العلوم الباقية عنده تعالى وعـند مـن علّمه إيّاه من معادن علمه تعالى وخزّانه إن عـلّمهم عليهم السلام ولم يكـن مـن العلوم المختصّة به تعالى، فيكون حرمان عالم الإنسان ـ لاسيّما أهـل العلم العطاش ـ عنه وعن أمثاله مـن العـويصات والمـعضلات العـلميّة للإنسان غير المتّصل بالوحي من نتيجة إغلاق باب مدينة العلم ومـن بيده مقاليد فتح أبواب العلوم فحُرِموا وحرموا غيرهم فعليهم ما عليهم من العقوبات الأليمة.

في كـفاية الاعـتقاد الإجمالي بما يـجب الاعـتقاد بـه ولعـلّ العلم بكـيفيّة العـلم الأزلي مـن العـلوم الباقية عنده تعالى

ولايخفى أنّ ما أجاب المحقّق الطوسي رحمه الله عـن العـلم الأزلي فـيما

في أنّ تابعيّة العلم للمعلوم مبنيّ على كون علمه تعالى زائداً على ذاته وكونه علماً حصولياً انفعالياً

استدلّ به الأشاعرة على الجبر ـ من كونه تابعاً للمعلوم لامتبوعاً المبتني على العلم الحصولي الانفعالي بوجود شيء في الخارج أو عدمه فيه على مابيّنّاه مفصّلاً ـ يكون مبنيّاً على مازعمه الأشاعرة من كون علمه تعالى زائداً على ذاته وأنّه حصوليّ، فقالﷺ: إن كان علمه تعالى الأزليُّ حصولياً على زعمكم، فهو هنا ـ حيث إنّ متعلّقه هو الوجود الخارجي للشيء كعمل العبد أو عدمه في ظرفه ـ يكون حصولياً انفعالياً لافعلياً، فلا يترتّب عليه التالي الفاسد الذي ذكروه على تقدير تمكّن العبد على خلاف ما علمه كما بيّنّاه؛ لأنّهﷺ ـ كما أشرنا إليه ـ قائل بأنّه تعالى فاعل بالرضا كما صرّح به في شرح الإشارات، فيكون العلم الأزلي له تعالى بما سيقع بوجوده أو عدمه عنده علماً حضورياً إجمالياً هو عين الذات.

في أنّ الدليل الرابع حتّى مع فرض صحّته لايثبت الجبر الأشعري وغير الأشعري

فثبت أنّ الدليل الرابع لهم لإثبات الجبر، وأنّ العبد مجبور في صدور العمل أو الإمساك عنه لايكفي لإثبات جبر يعتقدونه ـ وهو أنّ عمل العبد بقدرته تعالى ويصدر منه ويخلقه ويوجده والعبد هو الكاسب له لاخالق وموجد له ـ ولا لإثبات الجبر بمعنى وجوب صدور العمل من العبد عند تحقّق العلّة التامّه وعدم تمكّنه من الإمساك عنه؛ لأنّه يتوقّف على كونه تعالى فاعلاً بالعناية، وكان علمه بأفعاله زائداً على ذاته، وحصولياً فعلياً كعلم المهندس بالبناء حتّى يكون دخيلاً في فعله وكان موضوعياً، فيترتّب عليه التالي الفاسد إن كان عمل العبد بقدرته، ومتمكّناً من كلّ من الفعل والترك وهو ـ مع كونه خلاف البرهان، وأنّ علمه الأزلي له تعالى عين ذاته أي علمه بما سواه قبل وجودها ـ أنّ العلم المأخوذ في الدليل متعلّقه الوجود الخارجي لأفعال العباد أو

في الفرق بين الجبر الأشعري وجبر الإنسان في أعماله

عدمها وهو تابع للمعلوم لامتبوع، فلايوجب كون عمل العبد بـقدرته تخلُّفَ المعلول عن العلّة وهو لاينافي كون عمل العبد بقدرته، ولا يوجب تالياً فاسداً آخَرَ كما مرّ بيانه.

مضافاً إلى أنّ الجبر الذي يقتضيه هذا الدليـل ـلو تـمّ ـ ليس جـبراً أشعرياً وهو كون أفعال العبد بقدرته تعالى بل يثبت الجبر بمعنى وجوب صدور العمل من العبد بقدرته وعدم تمكّنه من التـرك، ولذا هـو دليـل جدلي لردّ العدليّة، وأنّ الاختيار الذي تدّعونه أيضاً لايمكن على الحقّ الحقيق كما سيجيء بيانه مفصّلاً وبيّنّاه إجمالاً.

في الدليل الخامس للأشاعرة على مذهب الجبر

الدليل الخامس للأشاعرة

قال في شرح المقاصد:

لو كان العبد مستقلاً بإيجاده فعله، فإذا فرضنا أنّه أراد تحريك جسم في وقت، وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت، فـإمّا أن يـقع المـرادان جميعاً ـوهو ظاهر الاستحالة قطعاً ـ أو لا يقع شيء منهما وهو أيـضاً محال؛ لامتناع خلوّ الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون، ولأنّ التخلّف عن المقتضي لايكـون إلّا لمـانع، ولا مـانع لكـلّ مـن المرادين سوى وقوع الآخَر، فلو امتنعا جميعاً، لزم أن يقعا جميعاً وهو ظاهر الاستحالة، وإمّـا يـقع أحـدهما دون الآخـر، فـيلزم التـرجـيح بلامرجّح؛ لأنّ التقدير استقلال كلّ مـن القـدرتين بـالتأثير مـن غـير تفاوت.

وأُجيب بأنّه يقع مراد الله تعالى؛ لكـون قـدرته أقـوى؛ إذ المـفروض

استواؤهما في الاستقلال في التأثير ولا ينافي التفاوت في القوّة والشدّة.

انتهى.

في إثبات الجبر من طريق التزاحم بين قدرة العبد وقدرة الله تعالى

أقول: هذا الدليل مفاده بيان أنّه إذا وقع التزاحم بين قدرة العبد وقدرة الله تعالى ـ بأن يريد العبد إيجاد عمل كتحريك جسم في وقت، وأراد الله تعالى نقيضه أو ضدّه كسكونه في ذلك الوقت ـ فيدور أمر التأثير بين أُمور، وينحصر فيها وهي أربعة؛ لأنّه إمّا يؤثّر كلّ منهما، ويقع المرادان جميعاً وهو مستحيل قطعاً؛ للزوم اجتماع النقيضين أو الضدّين، وإمّا لايؤثّر شيء منهما ولايقع مراد شيء منهما ففي المثال يلزم ارتفاع النقيضين، أو ارتفاع الضدّين ليس لهما ثالث وهو أيضاً يستحيل؛ لامتناع خلوّ الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون، وإمّا يؤثّر أحدهما وهو قدرة العبد دون قدرته تعالى، فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح؛ لضعف قدرة العبد وقوّة قدرة الله تعالى، وإمّا يؤثّر الآخَر وهو قدرة الله تعالى، فلا إشكال فيه، لقوّة قدرته تعالى، فيلزم ترجيح الراجح على المرجوح.

في أنّ ما ذكره التفتازاني في الفرض الثالث من لزوم الترجيح بلامرجّح غير صحيح لأقوائية قدرة الله تعالى

وقوله في الشقّ الثالث: «وإمّا يقع أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ التقدير استقلال كلّ من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت» ـ انتهى ـ خطأ محض هنا أي في صورة تزاحم قدرة الله تعالى وقدرة العبد مع كون قدرة الله تعالى أقوى من قدرة العبد؛ لأنّ الترجيح بلامرجّح فيما إذا أثّر أحد المؤثّرين التامّين دون الآخر إنّما يلزم إن كانا متساويين في قوّة التأثير وإيجاد أثرهما، وكانا متمانعين لافيما إذا كان

أحدهما أقوى من الآخر في قوّة التأثير، وكان أحدهما مانعاً، والآخَر ممنوعاً كما فيما نحن فيه؛ لأقوائيّة قدرة الله تعالى عن قدرة العباد في التأثير، ولذا يعرّف نفسه في القرآن الكريم مكرّراً بهذه العبارة ﴿وَهُوَ القاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ﴾[١] ففي صورة تزاحم قدرته تعالى مع قدرة عباده تؤثّر قدرته دائماً دون قدرتهم؛ لأقوائيّتها من قدرتهم، فتكون قدرته مانعةً، وقدرتهم ممنوعةً، فلايبقى للقول بأنّ تأثير أحدهما دون الآخر يكون ترجيحاً بلامرجّح [مجالٌ]؛ لعدم كون ما نحن فيه من مصاديق هذه القاعدة؛ لعدم التساوي بينهما في التأثير، وإنّما فيما نحن فيه ـ من تزاحم قدرة الله تعالى مع قدرة العبد ـ يكون تأثير قدرة العبد ترجيحَ المرجوح على الراجح والممنوع على المانع وهو محال وقوعاً؛ لأنّه بعد تأثير المانع لأقوائيّته لو أثّر الممنوع أيضاً، لزم اجتماع النقيضين أو الضدّين والمحلّ ليس قابلاً لهما، فتأثير الممنوع بعد تأثير المانع مستلزم لتحقّق المعلول بدون العلّة التامّة من جهة عدم العلّة القابليّة كما أنّه في صورة توارد قدرة الله تعالى وقدرة العبد يكون المؤثّر قدرةَ الله وحدها؛ لأقوائيّتها من قدرة العبد كما بيّنّاه في ضمن الدليل الأوّل للأشاعرة؛ لأنّه كان مبتنياً على توارد القدرتين المستقلّتين على أمر واحد كإيجاد عمل واحد وقد أجبنا عنه مفصّلاً.

في أنّ الترجيح عند تزاحم القدرتين لما هو أقوى ملاكاً

إذا عرفت أنّ الدليل الخامس بصدد بيان وقوع التزاحم بين قدرته تعالى وقدرة العبد، فإن لوحظ بعد إثبات أنّ أفعال العباد كغيرها تقع

---

١. الأنعام (٦) الآيتان ١٨ و ٦١.

في أنّ الفرق بين الدليل الخامس والأوّل من جهة أنّ أحدهما ـ وهو الدليل الخامس ـ يثبت المدّعى في صورة التزاحم والآخر يثبته في صورة توارد القدرتين وبهما يثبت المدّعى في جميع الموارد

بقدرته تعالى وبإيجاده ابتداءً وبلاواسطة، وبعد الفراغ عنه وبمعونته، يثبت ما يدّعيه الأشعري به من وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى ابتداءً إلّا أنّه ليس دليلاً مستقلّاً في قبال الدليل الأوّل، ومغايراً معه إلّا من جهة أنّ أحدهما يثبت المدّعى في صورة توارد القدرتين، والآخَر يثبت المدّعى في صورة التزاحم بين القدرتين، وبهما معاً ثبت جميع الموارد.

في أنّ الجواب عن الخامس هو الجواب عن الدليل الأوّل

وعليه فالجواب عن هذا الدليل هو الجواب عن الدليل الأوّل المبتني على وقوع أعمال العباد بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة من جهة لزوم توارد القدرتين على أثر واحد و قلنا: إنّه لم يدلّ دليل على المبنيّ عليه، بل الدليل القطعي دالّ على عدمه، وإذا بطل أحد جزءي الدليل، فلايتمّ الدليل ويكون ناقصاً لايدلّ وحده على المدّعى. وقد أشرنا إليه في الدليل الأوّل في ردّه وسيجيء مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

وإن لوحظ هذا الدليل مستقلّاً ومع قطع النظر عن وقوع أفعال العباد بقدرته تعالى ابتداءً وبلاواسطة، فالجواب عنه أنّ مفاد هذا الدليل حينئذٍ يكون بيانَ الملازمة بين وقوع التزاحم بين قدرته تعالى وقدرة العبد بأن يريد العبد إيجاد شيء ويريد الله تعالى عدمه، أو يريد العبد إيجاد أحد الضدّين ويريد الله تعالى إيجاد ضدٍّ آخَرَ، وبين تأثير قدرته تعالى عنده؛ لأقوائيّتها وعدم تأثير قدرة العبد، لضعفها، ولا دلالة له على التزاحم الدائمي بينهما بأن يريد الله تعالى لي خلاف ما أراده العبد دائماً حتّى يدلّ على وقوع عمل العبد بقدرته تعالى دائماً كما لا دلالة له على التزاحم بينهما أحياناً أيضاً، فلايدلّ على كيفيّة التزاحم بوجه، فلاينتفي إمكان عدم التزاحم بينهما، ولاعدم وقوعه بينهما بأن يريد العبد إيجاد

شيء ولا يريد الله تعالى خلافه، أو ضدّه؛ لإمكان أن يكون الدخيل في مصلحة النظام وقوعَه، أو وقوعَ الضدّ بإرادة العبد دون عدمه أو وجود الضدّ الآخر حتّى يريد الله تعالى إيّاهما، فلذا لا يريد الله تعالى عدمه، أو ضدّه.

في أنّ الدليل الخامس أيضاً لا يدلّ على مدّعى الأشعري عن الجبر ولا على عدم تمكّن العبد من الفعل والترك عند تحقّق العلّة التامة لإيجاد العمل

فهذا الدليل أيضاً لا يدلّ على الجبر الأشعري ووقوع أعمال العباد بقدرته تعالى دون قدرتهم، ولا على عدم تمكّن العبد من الفعل والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى مفصّلاً.

في الدليل الجدلي لإثبات مذهب الجبر من طريق اتّخاذ الصفات وجوداً فما تعلّق به العلم تعلّق به القدرة لوحدة العلم والقدرة فيه تعالى ومعلوم أنّ الأفعال معلومة له تعالى فهي مقدورة أيضاً له تعالى

وقد يقال: يمكن أن يستدلّ لإثبات الجبر الأشعري جدلاً من جانبه بناءً على مذهب الحقّ وهو مذهب الشيعة الاثنى عشريّة ـ كثّر الله أمثالهم ـ المأخوذ من أهل بيت الوحي ـ سلام الله عليهم ـ المؤيّد بالدليل العقلي البرهاني من أنّ الصفات الثبوتيّة له تعالى كالعلم والقدرة والحياة متّحدة وجوداً، مختلفة مفهوماً، ومحمولاتٌ من صميمه، ومن ذاتيّات باب البرهان، منتزعة من الوجود الواجبي البسيط تمامَ البساطة من دون ضمّ ضميمة به، ومن دون حيثيّة تقييديّة وتعليليّة بل ذات بسيطة، لها حيثيّات متعدّدة، موجودة بوجود واحد؛ لتماميّته وعدم نقصه؛ لعدم محدوديّته بحدّ يكون من لوازم نقص الوجود المحدود ولذا واجد بالذات لتمام مراتب الوجود ومراتب كماله من دون حيثيّة تعليليّة وتقييديّة، ويكون هو مبدأَ الكلّ ولا مبدء له؛ لعدم احتياجه إلى غيره في شيء من الوجود وكمال الوجود وهو ا لأوّل والآخِر بأوّليّة وآخريّة ذاتيّتين، فيكون علمه تعالى وقدرته متّحدين وجوداً.

وعليه فتعلّق العلم الأزلي له تعالى بما سواه ـ كوجود عمل العبد أو عدمه في ظرفه فيما لايزال ـ ملازم لتعلّق قدرته تعالى به أيضاً؛ لأجل وحدتهما وجوداً، فكما أنّ معنى تعلّق العلم بمعلوم كشفُه عنه، كذلك معنى تعلّق القدرة بمقدور إيجادُه بها؛ لأنّها قوّة فاعليّة ومؤثّرة وموجدة، فإذا تعلّق علمه الأزلي بوجود عمل العبد كزيد، أو عدمه في ظرفه فيما لايزال، فيتعلّق قدرته به أيضاً، وحينئذٍ فلايمكن أن يتمكّن العبد ممّا علمه الله تعالى أزلاً من وقوع العمل أو تركه في ظرفه فيما لايزال، كما أنّه لايمكن أن يتمكّن ممّا هو خلاف ماعلمه الله تعالى من وقوع العمل أو تركه كذلك.

في عدم تمكّن العبد ممّا علمه الله تعالى واقعاً وإلّا يلزم توارد المؤثرين التامّين المستقلّين في التأثير على أثر واحد

أمّا الأوّل، فلأجل لزوم توارد المؤثّرين التامّين المستقلّين في التأثير على أثر واحد، وحينئذٍ فيدور أمر المؤثّر بين أن يؤثّر كلّ منهما على نحو الاستقلال، فيلزم تعدّد الواحد إن كان التأثير عَرْضاً، ويلزم تحصيل الحاصل إن كان التأثير طولاً، وكلاهما أمر محال.

وإن يؤثّر أحدهما فهو إمّا قدرة العبد، وإمّا قدرته تعالى، فإن كان المؤثّر قدرةَ العبد، يلزم ترجيح المرجوح على الراجح؛ لضعف قدرة العبد في التأثير بالنسبة إلى قدرته تعالى؛ لشدّتها وقوّتها فيه وهو أقبح من الترجيح بلا مرجّح، فلابدّ من تأثير قدرته تعالى دون قدرة العبد من دون محذور لما ذكر.

في عدم تمكّن العبد ممّا هو خلاف علمه تعالى لتعلق قدرته تعالى بمعلومه

وأمّا الثاني، فلأجل لزوم وقوع التزاحم بين قدرته تعالى وقدرة العبد؛ لتنافي أثرهما، وحينئذٍ فيدور أمر المؤثّر بين تأثير كلتيهما على نحو الاستقلال، فيلزم اجتماع النقيضين أو الضدّين وتأثيرِ إحداهما وهي إمّا

قدرة العبد، وإمّا قدرته تعالى، وتأثير الأُولى مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح وتقديم الممنوع على المانع؛ لأقوائيّة قدرته تعالى في التأثير من قدرة العبد، فتكون مقتضيةً أقوى ومعه إذا كانت علّةً تامّة أو في ضمن العلّة التامّة، يمتنع امتناعاً وقوعياً أن يؤثّر المقتضي غير الأقوى ولوكان علّة تامّة أو في ضمن العلّة التامّة كما بيّنّا وجهه قريباً، فيكون التأثير لقدرته تعالى وحدها دون قدرة العبد في الصورتين المذكورتين من التوارد والتزاحم، فعلى المبنى المذكور لايتمكّن العبد من شيء من وقوع عمله وإيجاده وتركه أبداً وهذا هو الجبر الأشعري وكون أفعال العباد واقعةً بقدرته تعالى دون قدرتهم.

في الجواب النقضي عن الدليل الجدلي المذكور المبتني على اتّحاد الصفات الثبوتية وهو أنّ اتّحاد الصفات وجوداً لايستلزم تعلّق القدرة بما تعلق به العلم

والجواب عنه أنّه بناءً على المذهب المبتني على الوحي والبرهان تكون الصفات الثبوتيّة له تعالى متّحدة وجوداً بوجود واحد بسيط خارجي، مختلفةً مفهوماً؛ وأيضاً إنّ الله تعالى له العلم بما سواه أزلاً وقبل الخلقة بوجود الأشياء وعدمها في ظرفها الخاصّ لكلّ واحد منها فيما لايزال ومنها أعمال العباد، ومع ذلك لاملازمة بين تعلّق علمه الأزلي له تعالى بشيء وجوداً أو عدماً فيما لايزال، وتعلّقِ قدرته تعالى بمعنى تأثيرها فيها وجوداً أو عدماً فيما تعلّق به علمه تعالى من وجودها أو عدمها في ظرفها.

في وجه عدم الملازمة بين تعلّق علمه تعالى بشيء وتعلّق قدرته به مع اتّحادهما وجوداً فإنّ ذاته تعالى معلومة له ولكنّه غير مقدورة له

ووجه عدم الملازمة أنّه تعالى يعلم ذاته المقدّسة ووجوده المقدّس مع أنّ علمه تعالى بذاته عين ذاته، فيكون عينَ قدرته وجوداً؛ لاتّحادهما فيه، ولا يعقل تعلّق قدرته بها بمعنى تأثيرها فيها بإيجادها لأجل معلوميّتها بعلمه؛ لأنّه:

أوّلاً: ينافي وجوب الوجود بمعنى أنّه لامبدأ له وهو مبدأ الكلّ، وأنّه لايحتاج وجوده إلى العلّة والحيثيّة التعليليّة، وأنّه موجود بذاته لا بالإيجاد ولو كان بإيجاد نفسه.

وثانياً أنّه مستلزم لعلّيّة الشيء لنفسه، وأن يكون المعلول عينَ العلّة وجوداً وهو أمر محال ويمتنع امتناعاً وقوعياً؛ إذ يترتّب عليها أُمور ثلاثة باطلة فاسدة محالة، وهي:

إمّا تحصيل الحاصل وإيجاد. الموجود قبل الإيجاد.

وإمّا تأثير المعدوم في الموجود، وكونه دخيلاً في الأمر الخارجي مع عدم كونه في الخارج وفي إعطاء الوجود به مع أنّه لاحظّ له من الوجود الخارجي.

التوالي الفاسدة المترتّبة على التلازم المدّعى

وإمّا التناقض وكون الشيء محتاجاً إلى شيء وغيرَ محتاج إليه؛ لأنّه إذا كان الشيء علّة لنفسه:

فإمّا أن يوجده في حال وجوده الخارجي واتّصافه بالفعل بالوجود الخارجي، فيلزم الأوّل مع أنّ الموجود قبل الإيجاد غير محتاج إلى إيجاده وإعطاء الوجود إيّاه، وأنّ ما يحصل بالإيجاد واجد له قبله، فلاموضوع للإيجاد، فلاتأثير للعلّة بالفعل وهو ينافي العلّيّة والمؤثّريّة، فما فرض علّة ومؤثّرة بالفعل ليس كذلك وهو خلف.

وإن كان علّة لنفسه ومؤثّراً فيها وفي وجوده حال عدمه واتّصافه بالفعل بالعدم خارجاً، فيلزم الثاني وهو تأثير المعدوم في الموجود، وأنّ ما ليس في الخارج كان له التأثير في الأمر الخارجي بإعطائه الوجود وهو أمر محال بداهةً.

وأيضاً يلزم أن يكون غيرَ محتاج إلى نفسه في إيجادها من جهة كونه علّة؛ فإنّ العلّة في وجودها لاتحتاج إلى معلولها وإن كانت محتاجةً إلى غيره، وإلّا فيلزم الدور وأن يكون محتاجاً إلى نفسه في إيجاده من جهة كونه معلولاً لنفسه، ومتوقّفاً وجوده على إيجاده له وإعطائه إيّاه وهو تناقض.

في الجواب الحلّي عن الدليل المذكور الجدلي

وأمّا حلّاً، فلأنّ علمه الأزلي بغير ذاته ممّا سواه ومنه أفعال العباد، فحيث إنّ علمه تعالى عين ذاته لا زائد عليها حتّى يكون فاعلاً بالعناية أو بالقصد الذي يكون علمه بفعله زائداً على ذاته، فيدور أمره بين كونه فاعلاً بالتجلّي أو بالرضا أو بالقصد، مع كون علمه بأفعاله عينَ ذاته حضورياً، وإن كان له داع زائد على ذاته يرجع إلى غيره لا إلى ذاته حتّى يلزم الاستكمال، فإذا كان علمه الأزلي قبل خلقه الأشياء بغير ذاته من أفعاله وأفعال العباد عينَ ذاته، فلا ملازمة أيضاً بين تعلّق علمه الأزلي بأفعال العباد وتعلّقِ قدرته بها بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً، وإلّا فيلزم ما ذكرناه أيضاً، والملاك في علمه بذاته وبغيره واحد في ترتّب التالي الفاسد على وجود الملازمة، وهو كون علمه بغيره أيضاً عينَ ذاته حضورياً. هذا كلّه في علمه الأزلي بما سواه قبل الخلقة.

في أنّ تمكّن العبد من الفعل والترك لاينافي علمه تعالى الأزلي

وأمّا علمه تعالى بغيره ـ ومنه أفعال العباد ـ بعدها وإن كان غير ذاته تعالى لكنّه حضوري أيضاً ويكون عينَ المعلوم؛ لأنّ المعلوم بوجوده التكويني حاضر عنده تعالى بلاواسطة كما في أفعاله المباشريّة، وبالواسطة كما في أفعال العباد، فإنّها حاضرة عنده تعالى بوجودها التكويني بواسطة حضور عللها ممّا ليس من أفعال العباد الاختياريّة،

فتمكُّن العبد من الفعل والترك لاينافي علمه تعالى الأزليَّ؛ لأنّه ليس المعلوم قبل خلقتها هو أفعال العباد بخصوصيّاتها المتمايزة، ووجودها المنحاز بالعلم التفصيلي بها على ما حقّقه إلى الآنَ أهل المعقول من فلاسفة الإسلام، والمحقّقين من أهل الكلام، بعد بطلان كونه تعالى فاعلاً بالعناية وبالقصد مع زيادة علمه على ذاته عندهم، كما هو كذلك قطعاً؛ للزوم النقص الذاتي، فيدور الأمر بين كونه تعالى فاعلاً بالتجلّي، أو فاعلاً بالرضا، أو فاعلاً بالقصد مع كون علمه بفعله وبالداعي عينَ ذاته لازائداً عليها، فيكون علمه الأزلي بأفعال العباد أيضاً حضوريّاً، ويكون علمه عينَ ذاته كما بيّنّاه سابقاً مع ما ذكرناه هناك، ولا علمه بعد خلقه ما سواه، لأنّ المعلوم له تعالى بعدها حضوري أيضاً، سواء كان من أفعاله بالمباشرة أو بالواسطة كأفعال العباد الاختياريّة؛ لأنّ أفعال العباد تتحقّق بإيجادهم لها بالمباشرة، وما تتوقّف عليه يكون من أفعاله تعالى بلاواسطة أو بالواسطة، فأفعال العباد الاختياريّة ـ بمعنى التمكّن من الفعل والترك عند تحقّق العلّة التامّة للفعل كما هو محلّ الاختلاف بين الأشعري والمعتزلي ـ تكون بقدرته تعالى، ومن أفعاله بالواسطة لا بلاواسطة وبالمباشرة كما يقوله الأشعري، وكون أفعالهم الاختياريّة بالمعنى المذكور فعلاً له تعالى بالواسطة بمكان من الإمكان كما سيجيء بيانه مفصّلاً إن شاء الله تعالى بلالزوم جبر: لاجبرِ الأشعري من جهة كون أفعال العباد بقدرته وبإيجاده، ولا الجبرِ بمعنى عدم التمكّن من الترك وامتناعه عند تحقّق العلّة التامّة للفعل من جهة إجباريّة مقدّمات الفعل مع امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مع صدور الأفعال

في أنّ الأفعال الاختياريّة للعباد تكون بقدرته تعالى ومن أفعاله تعالى بالواسطة لابالمباشرة كما يدّعيه الأشعري

بقدرتهم وبإيجادهم لابقدرته تعالى وإيجاده، كما يقوله كثير من أصحابنا.

فعلمه تعالى بما سواه قبل الخلق وفي الأزل مطلقاً ـ سواء كان أفعال العباد أو غيرها وهو علمه الأزلي ـ عين ذاته وحضوري على ما هو مقتضى البرهان عند أهل التحقيق مع الاختلاف في كيفيّته. فالعلم والعالم والمعلوم واحد وجوداً، فما هو معلوم لله تعالى أزلاً من أفعال العباد ليس مقدوراً لهم حتّى يقال: لو كان فعل العبد بقدرته لابقدرته تعالى، للزم انقلاب علمه تعالى جهلاً.

في أنّ أفعال العباد قائمة به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة

وعلمه تعالى بعد الخلق وفيما لايزال بما سواه مطلقاً ـ ومنه أفعال العباد كلّ في ظرفه ـ غير ذاته لكن عين معلومه وحضوري أيضاً؛ لقيامه الصدوري به بلاواسطة أو بالواسطة. وأفعال العباد بعده معلومة له تعالى بالعلم الحضوري؛ لقيامها به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة، وتقوم بهم قياماً صدورياً بلاواسطة، وهم متمكّنون من كلّ من الفعل والترك عند تحقّق العلّة التامّة للفعل قبل التحقّق وبعده بمعنى الإمساك عنه وتركه بقاءً؛ لأجل انتخابهم أحد طرفي المقدور على طبق المرجّح لحسنه لالعدم مقدوريّته بدونه يقوم بها قياماً صدورياً، وهذا المعلوم لله تعالى بعلم حضوري يكون عين المعلوم وغير ذاته تعالى لقيامه به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة بعد صدوره من العبد، فلامنافاة بين علمه تعالى الحضوريّ بأفعال العباد بعد الخلق وبين تمكّن العبد من كلّ من الفعل والترك حين تحقّق العلّة التامّة للفعل أيضاً.

ولايلزم منه جبر أشعري ولا غيره كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى

بأنّ الفاعل القادر مطلقاً ـ فاعلاً تامّاً ـ بسبب قدرته ـ التي لها اقتضاآن: اقتضاء الإيجاد، واقتضاء الإمساك حتّى حين تحقّق العلّة التامّة للفعل وإيجادِ العمل ـ لا يحتاج في تأثيره في أحدهما على البدل إلى المرجّح ـ وهو مبادي الاختيار ـ إلّا تصوّر العمل و مايرتبط به؛ لعدم تمكّن الجاهل به أو الغافل عنه من إعمال القدرة في أحد طرفي المقدور بدونه، وإنّما المرجّح دخيل في حسن أحدهما العقلي والعقلائي وممدوحيّته وعدم مذموميّته لا في الإيجاد أو الإمساك.

في امتناع تخلف المعلول عن علّته التامة في الفاعل بالطبع والفاعل القادر بناء على كونه فاعلاً ناقصاً

وبأنّ العلّة التامّة ـ التي علّته الفاعليّة هي القادر ـ خارجة عن قاعدة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة تخصّصاً لا تخصيصاً؛ لأنّ موضوع تلك القاعدة لاينطبق عليها؛ إذ موضوعها هو العلّة التامّة التي علّته الفاعليّة هو الفاعل بالطبع أو الفاعل القادر بناءً على كونه فاعلاً ناقصاً يحتاج في تماميّته وتأثيره بالفعل إلى أمر خارج وهو المرجّح الذي هو مبادي الاختيار المركّبة من تصوّر العمل وما يرتبط به وغيره أيضاً، فالموضوع ليس مطلقَ العلّة التامّة بل المقيّدة بما ذكر وهي لاتشمل العلّة التامّة التي علّته الفاعليّة هي الفاعل القادر بناءً على كونه فاعلاً تامّاً لايحتاج إلى المرجّح في الإيجاد والإمساك عنه، وإنّما المحتاج إليه في أحدهما حسن العمل عقلاً وعقلاءً وخروجه عن اللغويّة والسفهائيّة المذمومة كذلك، ولذا يكون الفاعل القادر حين تحقّق العلّة التامّة للفعل وإيجاد العمل متمكّناً من كلّ من الفعل والترك على البدل، وإعمال القدرة في أيّ منهما ولو كان مذموماً؛ لتماميّة العلّة لكلّ من الفعل والترك؛ لكفاية القدرة على الإمساك وحدها له وإن كان الفعل

في أن الفاعل القادر لايحتاج في الإيجاد والإمساك إلى المرجّح

قد يحتاج إلى غير الفاعل أيضاً، فعند تحقّق العلّة التامّة للفعل يكون العبد متمكّناً من الفعل والترك على البدل حتّى لايلزم اجتماع النقيضين، ولم يتحقّق ما يكون معلوماً لله تعالى بالعلم الحضوري بالواسطة بعدُ حتّى ينافيه أم لا، وبعد إعمال القدرة في إيجاد العمل -مثلاً- يصدر من العبد ويقوم به قياماً صدورياً، فيعلمه الله تعالى بالعلم الحضوري؛ للقيام الصدوري به بالواسطة، وحينئذٍ وإن لم يمكن الإمساك عن العمل تركه مع كونه موجوداً لكنّه ليس من جهة كون الفاعل ناقصاً، بل لأجل عدم إمكان ترك العمل حينئذٍ أيضاً وامتناعه الوقوعي لأجل عدم قابليّة عمل واحد للإيجاد والترك معاً؛ للزوم اجتماع النقيضين، فالنقص من العمل لامن الفاعل، ولذا يكون وجود العمل حينئذٍ معلوماً له تعالى بالعلم الحضوري بالواسطة؛ لكونه هو الواقعَ في الخارج بإيجاد العبد له دون تركه من باب السالبة بانتفاء الموضوع أي لعدم المعلوم.

في أنّ الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة متمكّن من الفعل والترك

والسرّ في أنّ الفاعل القادر متمكّن من كلّ من الفعل والترك على البدل حين تحقّق العلّة التامّة من دون لزوم امتناع تخلّف العلّة التامّة عن المعلول -بناءً على كونه فاعلاً تامّاً لكلّ من الفعل والترك على البدل لاناقصاً- أنّ علّة عدم المعلول -التي يحتاج إليها ممكن الوجود أيضاً في عدمه كوجوده- لاتنحصر في عدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول على البناء المذكور، بل أمران:

في أنّ عدم العمل الاختياري قد يستند إلى عدم العلّة التامّة وقد يستند إلى وجود القدرة على الإمساك عن الفعل

أحدهما: عدم وجود العلّة التامّة لوجود الفعل إذا لم يتحقّق.

ثانيتهما: القدرة على الإمساك عن الإيجاد وترك العمل عند وجود العلّة التامّة للفعل، فلعدم العمل الاختياري علّتان.

إحداهما: عدم وجود العلّة التامّة للفعل.

ثانيهما: القدرة على الإمساك عن الفعل وإيجاد العمل عند وجود العلّة التامّة للفعل وإيجاد العمل بناءً على كون الفاعل القادر تامّاً لاناقصاً، فليس ترك العمل حينئذٍ غيرَ متمكّن منه لأجل عدم علّة الترك بل كما أنّ علّة الفعل وإيجاد العمل موجودة على الفرض، كذلك علّة عدم العمل وتركه أيضاً موجودة، ومع وجود العلّة لعدم المعلول أيضاً ـ وهذا هو القدرة على الإمساك ـ لايلزم أن يكون ترك العمل بلاعلّة حتّى يكون محالاً؛ لكونه[1] ممكناً ويحتاج عدمه أيضاً إلى علّة وأمر خارج عن الذات، وتفصيل الكلام يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

نعم، إذا كانت [العلّة] الفاعليّة للعلّة التامّة هي الفاعل بالطبع أو الفاعل القادر ـ بناءً على كونه فاعلاً ناقصاً يحتاج في تماميّته وتأثيره بالفعل في كلّ من الفعل والترك إلى شرط الفاعل وهو المرجّح الذي هو مبادي الاختيار ـ فعند وجود العلّة التامّة لوجود المعلول لايتمكّن الفاعل من ترك المعلول وعدمه أيضاً حينئذٍ.

أمّا الفاعل بالطبع، فلأجل عدم اقتضائه لعدم المعلول.

في أنّ الفاعل بالطبع وكذا الفاعل القادر عند وجود العلّة التامة لوجود المعلول لايتمكنان من ترك المعلول

وأمّا الفاعل القادر، فلأجل عدم كونه فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى ترك العمل حتّى تستحقّ العلّة التامّة للترك أيضاً، فتنحصر علّة عدم المعلول والعمل حينئذٍ بعدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول والعمل، والمفروض أنّها موجودة للفعل، فلاعلّة لعدم المعلول، حينئذٍ فيمتنع

---

١. أي ترك العمل وعدم المعلول وعدمه هو بالفعل.

تحقّقه و لو على البدل؛ لأنّ عدم الممكن أيضاً يحتاج إلى العلّة كوجوده؛ لعدم وجدانه ذاتاً لشيء منهما على أصالة الماهيّة. فيحتاج اتّصافه بكلّ منهما إلى أمر خارج عن الذات. ولأجل أنّ وجوده إذا كان متعلّقاً ومرتبطاً ذاتاً بالغير، فعدمه أيضاً مرتبط إمّا بعدم الغير، أو بعدم إعمال قدرته لإيجاده على أصالة الوجود.

هذا إجمال بيان كون العبد متمكّناً من كلّ من الفعل والترك عند تحقّق العلّة للفعل من دون لزوم تالٍ فاسد وهو امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وتوضيحه موكول إلى ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

في أن وجه امتناع تخلّف وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة هو لزوم الخلف

والسرّ في امتناع تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً ـ حتّى في العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هي القادر ـ انحصارُ علّة عدم المعلول ـ الذي يحتاج أيضاً إلى غيره وأمرٍ خارج عن الذات لإمكانه الخاصّ ـ في عدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول الحاصل بعدم جميع أجزائها أو بعض أجزائها؛ إذ عليه عند تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول يمتنع تحقّق العلّة لعدم المعلول؛ للزوم اجتماع النقيضين، فيمتنع عدم المعلول؛ لعدم علّته وهذا هو سرّ امتناع تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة، ولذا يترتّب على الخلف المذكور توالٍ فاسدةٌ عقليّة، وكلّ واحدة منها برهان «أنّي» على امتناع التخلّف المذكور قد استدلّوا بها عليه في محلّه.

ومنشأ حصر علّة عدم المعلول بعدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول حصرُ المقتضي والموجد والعلّة الفاعليّة في الفاعل بالطبع والفاعل القادر مع القول بكون القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد المعلول وإمساكه عنه؛ فإنّه وإن كان له

الاقتضاء الذاتي بالنسبة إلى كلّ منهما ـوليس كالفاعل بالطبع الذي له اقتضاء الإيجاد فقط لا الإمساك عنه ـ لكن اقتضاؤه بالنسبة إلى كلّ منهما ناقص من جهة التأثير بالفعل، ولذا يحتاج في تأثيره بالفعل في أحدهما بالخصوص إلى أمر خارج والمرجّح الدخيل فيه وهو مبادي الاختيار كلّاً أو بعضاً على القولين، فمع وجود المرجّح لأحدهما بالخصوص يصير فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى أحد طرفي المقدور، ويبقى فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى الآخَر، ولا يمكن له التأثير بالفعل فيه؛ لعدم تحقّق العلّة التامّة له؛ لعدم تماميّته؛ لعدم بعض أجزائها وهو علّته الفاعليّة وإن كان سائر أجزائها لوجود المعلول متحقّقاً فمع وجود المرجّح لوجود المعلول وإيجاده مع سائر ما يحتاج إليه لاعلّة لعدم المعلول ـوهي عدم العلّة التامّة لوجود المعلول ـ لوجودها على الفرض أو الفاعل القادر التامّ في الفاعليّة ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من وجود المعلول وإيجاده و الإمساك عنه وهو أيضاً معدوم على الفرض، فيمتنع عدمه ومع وجود المرجّح لعدم المعلول؛ لوجود المفسدة في إيجاده، فلا علّة تامّة لإيجاده من جهة عدم الفاعل التامّ بالنسبة إليه، فلا تتحقّق العلّة التامّة له؛ لعدم العلّة الفاعليّة التامّة لإيجاده ولو كان سائر مايحتاج إليه موجوداً، فيمتنع الإيجاد، وعليه فدائماً إمّا يجب وجود المعلول وإيجاده بالغير ويمتنع عدمه بالغير، وإمّا بالعكس.

في أنّه مع وجود المرجّح لوجود المعلول لايبقى علّة لعدم المعلول

وأمّا مع حصر الفاعل في الفاعل بالطبع والفاعل القادر لكن مع القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً ذاتاً في فاعليّته بالنسبة إلى كلّ من الإيجاد والإمساك عنه، ولا يحتاج إلى أمر خارج وهو المرجّح بالنسبة

إلى الإيجاد والإمساك عنه وإن كان محتاجاً إليه في حسـن أحـدهما وممدوحيّته وعدم مذموميّته العقليّة والعقلائيّة، فلا يمتنع تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هو القادر عند وجودها بتمام أجزائها؛ إذ حينئذٍ وإن كانت العلّة التامّة لوجود المعلول موجودة إلّا أنّ العلّة لعدم المعلول أيضاً موجودة وهو الفاعل القادر الذي هـو الفـاعل التامّ ذاتاً الذي له الاقتضاء التامّ لكلّ من الإيجاد والإمساك. ومع كونه فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى الإمسـاك عـن الإيـجاد حـينئذٍ، يكـون كـافياً للإمساك عنه، ويقوم مقام عدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول فـي كفايته لعدم المعلول، ويترتّب عليه ما يترتّب على عـدم وجـود العـلّة التامّة له من عدم تحقّق الفعل مع وجود العلّة التامّة لوجـوده؛ لوجـود العلّة لعدم المعلول أيضاً. فيتمكّن الفاعل القادر من جهة كونه فاعلاً تامّاً ذاتاً من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه والفعل والترك على البدل؛ لتحقّق علّة كلّ منهما معاً.

فـي أنّـه إذا كـان الفـاعل قـادراً ليس عـدم المـعلول مستنداً بعدم وجـود العلّة التامّة فحسب

وعلى المبنى والقول المذكور ليس علّة عدم المعلول منحصراً بعدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول إذا كان الفاعل قـادراً؛ إذ مـع كـون الفاعل قادراً، فعند عدم العلّة التامّة لوجود المعلول عدم وجـود العـلّة التامّة لوجود المعلول علّة عدم المعلول، ولاتـصل النـوبة إلى الفـاعل القادر من جهة كونه فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى الإمساك عن الإيجاد أيضاً، ولكن عند وجود العلّة التامّة لوجود المعلول يكون علّة عدم المـعلول أيضاً موجودةً [و] تنحصر في الفاعل القادر من جهة كونه فاعلاً تـامّاً بالنسبة إلى الإمساك عن الإيجاد أيضاً.

في عدم تخصيص قاعدة امتناع تخلف المعلول عن العلّة التامة على القول بكون القادر فاعلاً تاماً

وليس هذا تخصيصاً في القاعدة العقليّة، وإنّما يكون تخصّصاً؛ لعدم شمول قاعدة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة للعلّة التامّة للمعلول ـ التي فاعلها الذي من أجزائها هو القادر ـ مع القول بكونه فاعلاً تامّاً ذاتاً، وتلك القاعدة شاملة للعلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هو الفاعل بالطبع؛ لعدم اقتضائه للإمساك لاناقصاً ولا تامّاً، فعلّة عدم معلوله دائماً عدم وجود العلّة التامّة لوجود معلوله، فكلّ معلول علّته الفاعليّة هو الفاعل بالطبع مشمول لتلك القاعدة كما أنّه لو قيل بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من الفعل والترك، فالعلّة التامّة للمعلول ـ التي فاعلها الذي من أجزائها هو القادر ـ مشمولة لتلك القاعدة أيضاً كما مرّ بيانه، ولكنّه خلاف التحقيق كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى مفصّلاً بمقدّماته التصديقيّة ودلائلها. وبيان الإشكالات التي يمكن أن تورد عليه مع الجواب عنها.

في أنّ نتيجة شمول قاعدة امتناع تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامة مطلقاً هو الجبر

ونتيجة شمول قاعدة امتناع تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً ـ حتّى في العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هو القادر على القول بكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً ـ هو الجبر؛ وعدم اختياريّة عمل القادر ـ بمعنى تمكّنه من الفعل والإمساك عنه على البدل الذي هو محلّ البحث ـ وإن لم يكن منافياً لاختياريّة عمله ـ بمعنى مسبوقيّته بالإرادة والاختيار مع عدم التمكّن من الترك؛ لامتناعه؛ لعدم العلّة له ـ ولكن يترتّب عليها المفاسد التي تترتّب على عدم اختياريّة عمل العبد، الذي يدّعي الأشعري أنّه بقدرته تعالى لابقدرة العبد.

القسم الثاني:

جبر الحكماء

في القسم الثاني من الجبر وهو استفادة الجبر من قول الحكماء بانحصار العلّة الموجدة فيه تعالى وبيان الفرق بين جبر الأشعري وجبر الحكيم

والقسم الثاني من الجبر في أفعال العباد والأناسيّ ـ بمعنى أنّهم ليسوا موجدين لأعمالهم، وإنّما هي بإيجاد الله تعالى ـ قولُ بعض الحكماء والفلاسفة حيث صرّحوا بذلك كالأشعري مع الفرق بينهما في أنّ الأشعري يقول بأنّه تعالى علّة تامّة لأفعال العباد، ولا دخل لغيره تعالى من علل ما سواه في إيجادها وتحقّقها بنحو من الأنحاء، والحكيمَ يقول بأنّه تعالى معطي الوجود لأعمالهم، ومفيضه لها، والعلّة الفاعليّة لها، وأنّ علل ما سوى الله علل معدّة أو قابليّة لها؛ لأنّه قائل بأنّ مفيض الوجود، ومعطيَ الوجود، والعلّةَ الفاعليّة، والمقتضيَ لكلّ ممكن موجودٍ هو الله تعالى، وأنّ سائر العلل التكوينيّة له ممّا سوى الله تعالى علّة معدّة أو قابليّة أو شرط القابل إن احتاج إليها، وليس شيء منها علّةً فاعليّةً، ولايوجد فيها ما يكون مفيض الوجود ومعطيه وعلّة فاعليّة موجدة؛ فإنّه منحصر فيه تعالى، فأعمال العباد ليست موجَدةً بإيجادها بقدرتهم، وليست أفعالاً لهم وموجودة بقدرتهم، وإن أمكن استنادها إليهم

ودخالتهم فيها من جهة سائر العلل وأجزاء العلّة التامّة كما ذكرناه، وقد يعبّر في كلمات بعضهم عن الله تعالى بـ«ما منه الوجود» وعن غيره ممّا له الدخل بـ«ما به الوجود» أو عنه تعالى بـ«مفيض الوجود» وعن غيره بـ«مَجْرى الفيض».

في استدلال المحقّق السبزواري على إثبات عموم قدرته تعالى

واستدلّ على المدّعى المذكور المحقّق السبزواري بالدليل الأوّل من الأدلّة الخمسة التي أقامها في منظومته وشرحها لإثبات عموم قدرته تعالى لكلّ شيء، وأنّه يقع وجود كلّ ممكن الوجود بإيجاده تعالى وإعمال قدرته؛ إذ الدليل الأوّل منها يفيد أنّ وجود كلّ ممكن الوجود بإيجاده تعالى وإعمال قدرته بلاواسطة، وأنّ معطي الوجود لكلّ ممكن ومفيضَه وموجدَه وعلّته الفاعليّة ومقتضيَه ومؤيسَ أيسِه وما منه وجوده بالمباشرة منحصر فيه تعالى؛ لأنّ غيره تعالى ـ وهو الموجود الإمكاني ـ لايصلح لأن يكون معطيَ الوجود لممكن الوجود.

وهذا الدليل مبتنٍ على أمرين:

في أن الدليل يبتني على أمرين الأمر الأوّل في ابتناء الاستدلال على كون كلّ ممكن الوجود عين الفقر والربط إليه تعالى

أحدهما: أنّ ملاك المجعوليّة وسببَ احتياج الممكن في وجوده وتحقّقه إلى الجاعل والموجِد والمعطي لوجوده وتحقّقه عامّ وشامل لكلّ ممكن الوجود؛ لتحقّقه فيه وهو إمكانه سواء كان ماهويّاً ـ بمعنى خلوّ رتبة ذات ماهيّة الممكن من كلّ من الوجود والعدم بناء على أصالة الماهيّة ـ أو وجوديّاً بمعنى كون ذات وجود الممكن مرتبطاً بالجاعل والموجد ومفتقراً إليه ومتعلّقاً به.

ومعنى كونه مرتبطاً به، مفتقراً إليه ومتعلّقاً به أنّه عين الربط، وعين الفقر والافتقار إليه، وعين التعلّق به بأن تكون هذه العناوين له من

المحمولات من صميمه لا من المحمولات بالضميمة بأن يكون ارتباطه به وافتقاره إليه وتعلّقه به بأمر آخَرَ غيرَ وجوده وذاته كما يكون اتّصاف زيد بالقيام وصحّة انتزاع مفهوم القائم منه وحمله عليه بسبب انضمام أمر خارج عن ذاته إليه وهو القيام؛ لأنّ مفهوم «المرتبط بالجاعل» و«المفتقر إليه» و«المتعلّق به» ينتزع من ذاته بلاضمّ ضميمة شيء به، وتكون من ذاتيّات باب البرهان، وهذا معنى كونه عينَ الارتباط والفقر والافتقار والتعلّق وهذا بناءً على أصالة الوجود، فإمكان الممكن ـ سواء كان ماهويّاً أو وجوديّاً ـ يستدعي احتياجَه إلى الجاعل والموجد في تحقّقه ووجوده خارجاً؛ إذ ما هو فاقد لشيء ذاتاً فوجدانه له يتوقّف على أخذه من خارج الذات، وإلّا فيلزم التناقض، وكذا ما يكون مرتبطاً بالغير ذاتاً ويكون ذاته عينَ الارتباط به وعينَ التعلّق به والافتقارِ إليه لايمكن تحقّقه بدون الغير، وإلّا فيلزم الخلف والتناقض، ولذا مسألة احتياج الممكن إلى الجاعل والموجد لاتحتاج إلى البرهان، ويكفي في الإذعان بها ـ بعد تصوّر الموضوع والمحمول ـ الإذعانُ بامتناع اجتماع النقيضين، وتكون من قبيل مسألة «الكلُّ أعظم من الجزء».

في أن إمكان الممكن يستدعى احتياجه إلى الجاعل والموجد في تحقّقه ووجوده خارجاً

ثانيهما: أنّ التأثير في شيء وإيجادَه خارجاً ليس إلّا للموجود الخارجي وهو منحصر في الواجب تعالى والموجودِ الممكن؛ لأنّ الممتنع والممكن المعدوم لا يمكن تأثيرهما وإيجادهما لشيء خارجي؛ لأنّهما معدومان في الخارج، وما ليس نفسه في الخارج فكيف له الأثر الخارجي؟

الأمر الثاني في أن التأثير بإيجاد الشيء منحصر في الواجب والموجود الممكن

وإذا كان الموجود الخارجي منحصراً في المبدأ تعالى والممكن

الموجود عند الحكيم الإلهي والمتكلّم. وكان[١] مـقتضى البـرهان الدالّ على وجود الواجب تعالى، وأنّه مبدأ لكلّ موجود ممكن ولو بالواسطة، وأنّه بدون وجوده لايمكن وجود الممكن؛ للزوم التالي الفاسد العـقلي منه، فلا إشكال في إمكان تأثير الواجب في الممكن وإعطائه لوجوده إمكاناً وقوعياً؛ لعدم ترتّب التالي الفاسد العقلي عليه. وفي فرض وجود الممكن يجب تأثيره؛ إذ بدونه لايمكن وجوده لاحتياجه إليه تعالى في وجوده.

في عـدم صلاحية المـمكن للـتأثير وإيجاد شيء ممكن

وأمّا الممكن الموجود، فلا يمكن تأثيره وإيـجاده للـممكن؛ لأنّـه لايخلو عن ملابسة القوّة والعـدميّ مـن الإمكـان الذاتـي فـي جـميع الممكنات، والإمكان الاستعدادي في بعضها ممّا يستعدّ أن يصير شيئاً آخَرَ كإمكان النطفة أن تصير إنساناً بالتبدّلات، والإمكان للشيء ـ سواء كان ذاتياً له أو استعدادياً ـ هو لا اقتضائيّة شيء لشيء آخَرَ، والعدميّ كالعدم لايصلح أن يكون مفيداً لوجود الشيء ومـعطياً له، وإلّا فـيلزم للعدمي والمعدوم شركة في إفادة الوجود وهو يمتنع كشركة العدم في إفادته، فثبت عدم إمكان تأثير الممكن الوجـود فـي المـمكن، وعـدمُ إمكان كونه مفيداً لوجوده ومعطياً له وعلّة فـاعليّة له، ومـعه يـنحصر المقتضي لوجود الممكن والعلّة الفاعليّة له والمفيد لوجوده والمؤثّر فيه والمعطي له وما منه وجوده في المبدأ تعالى وهذا هو المدّعى.

ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الدليل عدم كون الممكن الموجود إلّا علّةً

---

١. أي كان الانحصار.

معدّة لممكن آخَرَ؛ لأنّها بعدمها بعد وجودها دخيلة في وجود المعلول على ما عرّفوا العلّة المعدّة، فشَوْبه بالعدم وملابسته له لاينافي وقوعه علّةً معدّةً، بخلاف سائر الأجزاء للعلّة التامّة غير العلّة الفاعليّة أيضاً؛ فإنّها بوجودها دخيلة في وجود المعلول حتّى العلّة القابليّة وشرط القابليّة لها، وعبارة صاحب المنظومة شعراً ونثراً المفيدة للدليل المذكور هكذا:

في أن نتيجة هذا الاستدلال عبارة عن كون الممكن الوجود علّة معدّة بالمعنى الأعمّ لممكن آخر فحسب

يعطي عمومَها عمومُ الجعل ونفي إعطا القوّة للفعل

في كلام المحقّق السبزواري في المنظومة في بيان مسلك الحكماء

المجعوليّة عامّة لجميع الممكنات؛ لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان هذا هو الأمر الأوّل؛ وإذا كان الكلّ لابدّ من مجعوليّتها؛ لإمكانها فلا يصلح لإعطاء الوجود إلّا واجب الوجود؛ لأنّ غيره لايخلو عن ملابسة قوّة ـ سواء كانت إمكاناً ذاتياً أو استعدادياً ـ مع عدم إفادة العدم للوجود، وهذا هو الأمر الثاني.

وقال في الحاشية:

قولنا: مع عدم إفادة العدم للوجود. هذا مع قولنا: ونفى الخ مساوقان، وأحدهما عبارة أُخرى للآخر، وتلميح إلى قول صاحب التحصيل: وإن سألت الحقّ، فلا يعطي الوجود إلّا ما هو بريء من معنى ما بالقوّة، وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود.[1]

انتهى.

وفيه **أوّلاً:** أنّ الأمر الأوّل المبنيَّ عليه الدليلُ وإن كان صحيحاً ـ سواء

---

١. شرح المنظومة، ص ١٧٨.

كان الإمكان ماهويّاً، أو وجوديّاً كما مرّ بيانه مفصّلاً ـ إلّا أنّ الأمر الثانيَ الذي هو أيضاً مبنى الدليل؛ لابتنائه عليهما معاً ـ لأنّه يبيّن وجه عدم تأثير الممكن الوجود؛ لأنّ كلّ ممكن موجود له الإمكان الذاتي قبل وجوده وحالَ وجوده؛ لعدم صيرورة الوجود ذاتياً له بعد وجوده وحالَته، ولأنّ بعض الممكنات له الإمكان الاستعدادي، وأنّ كليهما أمر عدمي ـ لا يصحّ من جهتين:

في الجواب الأوّل عن استفادة الجبر من مسلك الحكماء المنقول في كلام المحقّق السبزواري

إحداهما: أن الإمكان الذاتي الماهوي ـ بمعنى خلوّ رتبة الذات عن الوجود والعدم في جميع الممكنات والماهيّات الممكنة المتحقّقة ـ بناء على أصالة الماهيّة ـ أمر عدمي إلّا أنّ الإمكان الذاتي بالحمل الشائع ـ بمعنى كون الوجود الإمكاني متعلّقاً بالغير وعينَ التعلّق ذاتاً ـ ليس أمراً عدمياً؛ لأنّه عين الوجود الإمكاني، والوجود الإمكاني أمر خارجي في قبال العدم ومغاير للمعدوم والعدمي.

في أنّ الإمكان الذاتي الماهوي أمر عدمي وأنّ الإمكان الذاتي بالحمل الشائع وهو الوجودي ليس أمراً عدمياً

نعم، مفهوم «الفقر إلى الغير» ومفهوم «التعلّق» أمر انتزاعي منه، وليس له وجود خارجي خاصّ به، وله وجود خارجي بالعرض والمجاز، فيكون معدوماً في الخارج حقيقةً، وعدمياً. ثانيتهما أنّ الإمكان الاستعدادي إن كان المراد منه هو الاستعدادَ الذي في المستعدّ، الدخيلَ في صيرورته مستعدّاً له كصيرورة النطفة إنساناً بالتدريج، فهو خصوصيّة وجوديّة في المستعدّ تهيّئه لأن يصير مستعدّاً له، ولولاها لم يصر كذلك، وليس عدماً أو عدميّاً.

في أنّ الإمكان الاستعدادي على تقدير عدمي وعلى آخر وجودي

وإن كان المراد منه خلوَّ رتبة ذات المستعدّ عن المستعدّ له مع وجود بعض الشرائط ورفع بعض الموانع، فهو وإن كان أمراً عدميّاً؛ لكونه

إمكاناً ذاتياً ماهويّاً إلّا أنّه حينئذٍ ليس بهذا المعنى إمكاناً استعدادياً في قبال الإمكان الذاتي، غاية الأمر يكون بعضَ أقسامه ويكـون عـدميّاً، والكلام فيه وهو غيره، فالأمر الثاني الذي يبتني عليه الدليل أيضاً لا يتمّ مطلقاً.

في الجواب الثاني عن استفادة الجبر عن مسلك الحكماء المنقول في كلام المحقّق السبزواري

وثانياً: أنّ هذا الدليل ـ بناء على إفادته لعدم صلاحية الممكن الموجود للتأثير، ولإيجاد شيء آخَرَ لما ذكر ـ ينافي سائر الأدلّة التي أقامها لإثبات عموميّة قدرته تعالى، وأنّها شاملة لكلّ ممكن، وأنّ كلّ ممكنٍ موجودٍ يكون موجوداً بإيجاده؛ لأنّ سائر الأدلّة ـ على ما بيّنه ـ يفيد أنّ كلّ ممكن موجود يكون موجوداً بإيجاده بالواسطة؛ للزوم إنتهاء كلّ ممكن موجود إلى وجود الواجب حسب البرهان، وإلّا فيلزم التالي الفاسدُ القطعي الكاشفُ عن بطلان متلوّه إنّاً، فإن كان كلّ ممكن موجود موجوداً بإيجاده تعالى بالمباشرة، يلزم الجبر الأشعري كما تعرّض لهذا في ضمن بيان سائر الأدلّة، فيلزم أن يكون أعمال الأناسيّ موجودةً بإيجاده تعالى، وأن يكون معطيَ الوجود لأعمالهم، وينافي المذهب للقائل؛ فإنّه شيعيّ، ومقتضى مذهبه له اختياريّة أعمال الإنسان ممّا يكون مسبوقاً بالقدرة والالتفات إليه والشعور به قبل إيجاده، فيكون الفاعل بالمباشرة لعمل الإنسان المستندِ إلى القدرة وللعمل المقدور هو الإنسانَ وإن كان أنّه لابدّ من انتهائه مع ما يتوقّف عليه إلى الموجود الواجبي الذي هو مبدأ للموجود الإمكاني، وليس له مبدأ وإن أثبت بسبب سائر الأدلّة نوعَ اختيار للإنسان في عمله المقدور، لكنّه نوع جبر يشارك الجبر الأشعري في الآثار كما سيجيء بيانه ـ إن شاء الله تعالى ـ

وأنّه من أقسام الجبر الذي له تالٍ فاسدٌ، وأنّه غير العـمل الاخـتياري الذي لا محذور فيه، وأنّه غير العمل الاختياري الذي هو محلّ اختلاف الأشعري والمعتزلي، وينكره الأشعري على المعتزلي.

في أن الشاهد على منافاة هذا الدليل لسائر الأدلّة ماذكره في الحاشية وهو من وجوه ثلاثة

والشاهد على منافاة هذا الدليل لسائر الأدلّة لعـموم قـدرته تـعالى ـ المفيدةِ لاختياريّة عمل الإنسان، وأنّه يقع بقدرته مباشرةً ـ ما ذكره في الحاشية أيضاً من أنّ ثبوت الاختيار كذلك من أوجه ثلاثة:

الشاهد على تنافي الدليل مع مسألة عموم قدرته تعالى

أحدها: ما مرّ من كون فعلك مسبوقاً بالمبادي الأربعة ومـضيّه فـي علم الواجب المتعلّق بكون فعل الإنسان مستنداً بقدرته واختياره كـما في المتن.

ثانيها: ـ وفيه دقّة وشموخٌ أُمرنا فيه بالتبصّر ـ هو مَظْهريّتنا للـقادر المختار، وبهذا النظر لا مضطرّ؛ إذ الكلّ مـن صـقع المـختار الحـقيقي. والمَظْهر فانٍ في الظاهر.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ بعض الكلام فيه سيجيء إن شاء الله تعالى.

ثالثها: ما يقال: من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانيّة بين حـركة اليد المرتعشة وحركة اليد الصحيحة بالقصد كما قال العارف:

اين‌كه گويى اين كنم يا آن كنم   اين، دليل اختيار است أي صنم

يـلزم مـن تأثير الممكن في ممكن آخر يوجب شركة العدم

وثالثاً: أنّ قوله يلزم من تأثير الممكن الموجود في ممكن آخَرَ ومن إيجاده له شركةُ العدم ـ أو العدمي على الصـحيح ـ فـي إفـادة وجـود الممكن، فيلزم تأثير العدم أو العدمي في وجود الشيء، وكـان وجـود الشيء أثراً للعدم أو العدمي والمعدوم؛ لأنّ الممكن الموجود له الإمكان الذاتي كلّاً ـ والإمكان الاستعدادي بعضاً ليس في محلّه ـ؛ لأنّ الإمكان

ـولو كان ماهويّاً ـ يكون في رتبة علّة وجود الممكن الموجود؛ لأنّـه لأجل إمكانه يحتاج إلى إعطاء الوجود له بسبب أمر خارج عن الذات؛ لأنّ الممكن لأجل إمكانه يصير قابلاً لإعطاء الوجود له في قبال واجب الوجود وممتنع الوجـود؛ لأنّـهما لايـقبلان الوجـود؛ للـزوم تـحصيل الحاصل، أو اجتماع النقيضين بخلاف الممكن بالذات؛ لخلوّ رتبة ذاته عن الوجود والعدم، فلايلزم من إعطاء الوجود له من خـارج مـحذورٌ وتالٍ فاسدٌ عقلي، فيكون وجود الممكن الموجود المؤثّر في شيء في رتبة المعلول بالنسبة إلى إمكانه الذاتي، وبدونه لايمكن وجود الممكن الموجود المؤثّر؛ لأنّه إن لميكن ممكناً فإمّا هو واجب الوجـود، وإمّـا ممتنع الوجود وهما لايمكن أن يعطي غيرُهما الوجودَ إيّاهما كما مـرّ بيانه، فإذا كان الإمكان في رتبة علّة وجود المـمكن المـوجود، فـإذا تحقّق «تحقّقت» علّته التامّة، فوجوده الممكن المعلولُ لعلّته التامّة يؤثّر وحده في شيء آخَرَ ممكن، ويوجده بـدون شـركة الإمكـان الذاتـي العدمي بنحو جزء العلّة لمعلوله أو شرطِ العلّة له؛ لأنّه في طول وجوده لا في عرضه، وهكذا الكلام في الإمكـان الاسـتعدادي، مـع أنّـه أمـر وجودي بالنسبة إلى المستعدّ. هذا بناء على أصالة الماهيّة.

بيان الإشكال على مذهب أصالة الماهيّة وكذا على مذهب أصالة الوجود

وأمّا بناء على أصالة الوجـود، فـالإمكان الذاتـي بـالحمل الشـائع للممكن الموجود المـؤثّر فـي شـيء لامـفهومُه عـين ذاتـه ووجـوده الخارجي، فهو أمر وجودي لا العدم ولا العدمي، فـإذا تـحقّقت عـلّته التامّة، يؤثّر في شيء آخَرَ ممكنٍ، ويوجده بـلا لزوم شـركة العـدم أو العدمي معه في إفادة وجود معلوله.

في الجواب الرابع من استفادة الجبر عن مسلك الحكماء وكلام السبزواري

ورابعاً: أنّ هذا القول ـأي انحصار الموجِد فيه تعالى ـ ينافي قاعدة «الواحد لايصدر منه إلّا الواحد» المقبولةَ عند هذا القائل[۱]، ولذا أتعبوا أنفسهم في الجمع بين هذه القاعدة في المبدأ تعالى ـحيث إنّه لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، فلايجوز أن يصدر منه المتعدّد والكثرات الممكنة ـ وبين تحقّق الكثرات الممكنة في الخارج المحتاجة إلى العلّة الموجِدة. فقال المَشّاؤون بالعقول الطوليّة لتصحيح تحقّق الكثرات، وقالوا بصدور العقل الأوّل منه تعالى فقط، وبيّنوا أنّ له جهةَ كثرةٍ فصدر منه العقل الثاني من جهةٍ، والفلك الأوّل من جهةٍ أُخرى، وهكذا إلى العقل العاشر فيصل النوبة إلى كدخدائيّة عالم العناصر. وقال الإشراقيّون بالعقول المتكافئة العَرْضيّة والمُثُل الأفلاطونيّة.

في أنّ الجمع المذكور بين قاعدة الواحد وصدور الكثير منه ليس أحسن جمع كما زعموا

وأحسنُ جمع بين هذه القاعدة وصدور الكثير منه تعالى من دون تالٍ فاسدٍ ـعلى ما زعموا ـ هو القول بأنّ الصادر من الحقّ الواحد من جميع الجهات ـتعالى شأنه ـ هو الوجود المنبسط وفيضه المقدّس؛ إذ هو واحد حقيقي بالوحدة الحقّة الظلّيّة كما أنّ الحقّ الواحد تعالى شأنه واحد بالوحدة الحقّة الأصليّة، وتعرض الكثرة على ذاك الوجود المنبسط الواحدِ سنخاً، الكثيرِ مرتبةً من جهة الشدّة والضعف؛ والاختلافُ من جهتهما، وتعدّد المرتبة بالكمال والنقص في أصل السنخ الواحد لايضرّ بالوحدة؛ لأنّ امتياز الضعيف عن الشديد، والناقص عن الكامل بعدم وجدانه لما يجده الشديد والكامل، وفقدانِه، مع اشتراكهما

---
۱. هو المحقّق السبزواري.

في أصل الوجود سنخاً، ولكن عدم الوجدان والفقدانُ المذكور للضعيف والناقص ليس في تحقّقه لاجزءً ولاقيداً وشرطاً؛ لأنّ العدم مطلقاً لاتحقّق له، وإنّما هو عدم التحقّق، فكيف يكون له الدخل في الأمر المتحقّق في الخارج، ولذا تركّب الأمر الخارجي من شيء والعدمِ مطلقاً، أو تقيّده بالعدم أمر محال يمتنع تحقّقه خارجاً، ولذا يكون المتحقّق من الضعيف والناقص جهةَ وجوده لاضعفه وفقدانه لما يجده الشديد والكامل، وعنوانا الضعيف والناقص عنوانان مشيران إلى وجودٍ خاصٍّ ومرتبة خاصّة، لامعرّف لحقيقته، وامتيازُ الشديد عن الضعيف بوجدانه لما لايجده الضعيف من الشدّة والكمال وهي عين أصل الوجود المتمايز عن الضعيف سنخاً لاغيره كذلك ولذا يقال: «مابه الامتيازُ والاختلافُ عينُ مابه الاشتراكُ» فحقيقة الضعيف والوجود المقوّم لذاته وحقيقة الشديد والمقوّم لذاته ومابه الامتياز فيه أمر واحد سنخاً وذاتاً، ويعبَّر عنه بالتشكيك الخاصّي، ويعرَّف بأنّ «مابه الامتياز من الأمر الوجودي في الشديد عينُ مابه الاشتراك» فهذا التعدّد والكثرة في ممكن الوجود الحاصلُ بالشدّة والضعف لايضرّ بوحدته واقعاً، فيمكن صدور المتعدّد من المبدأ تعالى مع أنّه بسيط الحقيقة لاجهةَ كثرةٍ فيه بوجه من الوجوه.

في تعريف التشكيك الخاصّي وأنّه بعينيّة مـا بـه الإشتراك والإمتياز

وهذا أحسن جمع بين القاعدة وصدور المتعدّد عن الواحد وهو مبتنٍ على أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي ولكنّ التشكيك الخاصّي غير ثابت، وينجرّ إلى وحدة الوجود الشخصي والموجود؛ لعدم وجود مابهالامتياز بين المراتب الشديدة والضعيفة، وإنّما قوام التعدّد والتكثّر بوجدان أحد الشيئين لما ليس في الآخر.

في منشأ صيرورة الواحد متعدَداً وهو إمّا بالتجزية وإمّا التقيّد بالمنوّع أو المصنّف أو المفرّد ولايأتي شيء منها فيه تعالى

وبعبارة أُخرى: صيرورة أمر واحد متعدّداً إمّا بالتجزية إن كان الشيء قابلاً لها، وإمّا بالتقيّد بالمنّوع أو المصنِّف أو المفرِّد، وكلامنا في الوجود الخارجي الواحد سنخاً وهو بسيط ليس بقابل للتجزية، وليس بقابل للتعدّد النوعي أو الصنفي أو الفردي أيضاً؛ إذ هي من شؤون المعنى الكلّي، والكلام في الوجود الخارجي وهو متشخّص متعيّن لايقبل شيئاً منها، ولذا قالوا بتعدّد المرتبة والاختلاف فيها بسبب شدّته وضعفه في أصل ذاته وهو التعدّد الحاصل من الداخل لابسبب أمر خارج عن الذات.

في أنّ الجمع بين القاعدة وصدور الكثير منه تعالى غير ممكن

وإنّما الكلام في إمكانه، والحقّ أنّه غير ممكن؛ لأنّ امتياز المراتب من الشديد والضعيف:

إمّا يكون بوجودهما الخارجي المقوّم لذاتهما والمفروض أنّه ليس في الخارج إلّا الوجود الخاصّ الضعيف المقوّمُ له، والوجودُ المقوّم للشديد المشترك بين الشديد والضعيف وهما سنخ واحد ذاتاً، والمقدارُ الزائد في الشديد الموجبُ لشدّته، والمفروض أنّه عين ذات الشديد والضعيف ذاتاً وسنخاً، فليس في الخارج إلّا شيء واحد ذاتاً وسنخاً، فلا امتياز بين الشديد والضعيف في شيء أصلاً، فكيف يتحقّق الوجود المتعدّد بسبب الوجود الواحد ذاتاً وسنخاً مع عدم ما يحصل به الامتياز والتعدّد الوجودي؟

وإمّا يكون الامتياز والتعدّد بين المراتب بسبب ماهيّتها المنتزعَة عن كلّ مرتبة خاصّة؛ لكونها وجوداتٍ إمكانيّةً محدودةً بالحدّ الماهوي.

فإن كان التميز بسببها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي بالعرض

عدم إمكان تعدّد الوجودات الخارجيّة بسبب ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي بالعرض والمجاز

لأنّها ـعلى أصالة الوجودـ منتزعة عن الوجود الخاصّ من جهة محدوديّته ـ فتنتزع من الوجودات الخارجيّة الخاصّة بلاضمّ ضميمة مفاهيمُ خاصّة حاكية عن خصوصيّة منشأ الانتزاع من الأجناس والأنواع والأفراد، فهي ـمع قطع النظر عن الوجود الخارجي بالعرض والمجازـ واجدة لمرتبة الذات ومقوّمِها فقط، وبحسبها خالية عن الوجود والعدم، وأمرٌ معدوم في الخارج، فكيف توجب تميز الشيء الخارجي وتعدّده وتكثّره في الخارج؟!

نعم، يمكن أن تلاحظ في الذهن ذاتها وحدها لكنّها من جهة هذا اللحاظ تكون أمراً اعتبارياً ذهنيّاً وهو لا يوجب تميز الشيء الخارج وتعدّده في الخارج.

عدم إمكان تعدد الوجودات الخارجية بسبب ماهياتها بلحاظ وجودها بالعرض أيضاً للزوم محذورين

وأمّا بالنظر إلى وجودها الخارجي بالعرض والمجاز لأجل خارجيّة منشأ انتزاعها ـوبهذه المناسبة يصحّ إسناد الوجود الخارجي إليها، ويحمل عليها، ويقال: إنّها موجودة في الخارجـ فهي:

أوّلاً: بهذا اللحاظ لا توجب تميز الشيء الخارجي وتعدّده في الخارج أيضاً؛ لعدم تحقّقها في الخارج حقيقةً، وبالإسناد الحقيقي، وبالحمل الشائع.

وثانياً: إنّ كونها موجبةً للتميز المذكور مستلزم للدور؛ لتأخّر المفهوم المنتزع عن منشئه في الخارج رتبةً تأخُّرَ المقبول عن القابل، فيكون وجودها الخارجي بالعرض والمجاز أيضاً متأخّراً عن وجود منشئها، فتعدّد المنشأ للانتزاع لها وتميزُ كلّ واحد عن الآخر في الخارج يتوقّف على وجودها بالعرض؛ لكونه منشأ الانتزاع، ووجودها بالعرض متوقّف

على وجود منشأ الانتزاع؛ لكونه وجوداً للمنتزع المتأخّر عـن مـنشئه رتبةً، فيلزم الدور، فلاوجه لتميز المراتب وتعدّدها في الخارج بناء على التشكيك الخاصّي، لابوجودها الخارجي، ولا بماهيّتها المنتزعة منها.

عـدم جـريان التشكيك الخاصي بـين الوجـودات العرضية

مضافاً إلى النقض بالوجودات العَرَضيّة كوجود الإنسان والبقر والغنم ومصاديقِها كوجود زيد وعمرو، وبكر، فأين التميز بينها؛ لعـدم وجـود مابهالامتياز من الشدّة والضعف؟ وهذا هو معنى أنّ التشكيك الخاصّي ينجرّ إلى وحدة الوجود الشخصي والموجودِ في الخارج ووجودٍ واحد شخصيّ بلاحدّ ماهويّ وهو الوجود الواجبي؛ لأنّ وجوده شديد كامل بلانهاية، غيرُ محدود بحدّ ماهوي هو من لوازم نقص الوجـود وحـاكٍ عنه، ولا يمكن تحقّق وجودات خارجـيّة مـتفاوتة بـالشدّة والضـعف، محدود بحدّ ماهوي؛ لما بيّنّاه من عدم ما يوجب التميز الخارجي، فما عدّوه من أسباب التـميز والتـعدّد ـ مـن الاخـتلاف بـالمرتبة بـالشدّة والضعف في أمر واحد سنخي خارجي ـ لاوجه له سواء كان في الماهيّة كما هوالمنسوب إلى الإشراقيّين أو في الوجود الخارجي كما هو قول الفهلويّين وتابعيهم، وإنّما التميز والتعدّد يحصل إمّا بالتباين بتمام الذات، أو ببعض الذات، أو بالقيود المكثِّرة المتغايرة، ولا رابع لها، وليس هـنا مجال البحث عمّا قالوا من ترتّب التالي الفاسد على عـدم القـول بـه، والجواب عنه.

في أنّ القول بـوحدة الوجـود الشـخصي والموجود كذلك باطل بـرهاناً ومـخالف لجـميع الأديـان الصحيحة

والقولُ بوحدة الوجود الشخصي والموجود كذلك في الخارج باطل برهاناً ومخالف لجميع الأديان الإلهيّة الوحـيانيّة الصـحيحة؛ لأنّ مـن ضروريّاتها تعدُّدَ الخالق والمخلوق، والربّ والمربوب، والعابد والمعبود،

وقد فصّلنا القول فيه في كتاب \التوحيد، وسيجي -إن شاء الله تعالى- بعضُ القول فيه والبحث عنه في البحث عن أنّه من أقسام الجبر هو الجبر الحاصل من القول بوحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج؛ لعدم وجود المجبور حينئذٍ، وكلّ ما يُسنَد إلى الإنسان من الأفعال، فهو فعل الله تعالى -العياذ بالله- لعدم كون غيره في دار التحقّق على القول بها، كما هو صريح كلام بعض أهل العرفان الاصطلاحي والقائلين بها.

في استدلال المحقّق اللاهيجي على انحصار الموجود به تعالى

والدليل الثاني لانحصار الموجِد به تعالى ما استدلّ به المحقّق اللاهيجي في كتابه المسمّى بـ«گوهر مراد» في بحث القضاء والقَدَر مقدّمةً له قال:

أشرنا سابقاً إلى أنّ تحقّق سائر الوسائط المعتبر في إيجاد الموجودات الممكنة غير الفاعل لازم؛ إذ لها الدخالة فيه أيضاً إلّا أنّ الموجِد الحقيقي ومعطيَ الوجود للمعلول ليس إلّا واجبَ الوجود بالذات.

والدليل على هذا المطلب أنّ ممكن الوجود بما هو ممكن لا يمكن أن يصير علّة تامّة لوجود الممكن؛ لأنّ وجود المعلول ما لم يصر واجبَ الصدور من العلّة، لم يصدر منها. ومن المعلوم أنّ وجوب أحد النقيضين يتوقّف على امتناع النقيض الآخَر. ولمّا كان عدم المعلول نقيضَ وجوده، فما لم يصر عدمه ممتنعاً لايصير وجوده واجباً. وحيث إنّ للمعلول عدمين: أحدهما عدمه في حال وجود العلّة التامّة لوجوده -والآخر عدمه في حال عدم العلّة التامّة لوجوده، والعدم الأوّل وإن يصر ممتنعاً حين وجود العلّة التامّة لوجوده، والسببُ لامتناعه حينئذٍ

هو العلّة التامّة لوجوده لاغيرها ـ إلّا أنّ العدم الثـانيَ ـوهـو عـدم المعلول حين عدم العلّة التامّة لوجوده إن تحقّق بسبب عدم تحقّق العلّة التامّة لوجوده ـ لايمكن أن يصير ممتنعاً بسبب العـلّة التامّة لوجوده؛ إذ سببيّة العلّة التامّة لوجوده لامـتناع عـدم المـعلول الحاصل من عدمها، وفي حال عدمها تتوقّف عـلى صـيرورتها سـبباً لامتناع عدم نفسها بأن تصير علّة تامّة لوجـودها، فـيصير وجـودها واجباً، وإذا صار وجودها واجباً، فـيصير عـدمها مـمتنعاً؛ لتـلازمهما، ومعلوم أنّها محال؛ للزوم توقّف الشيء على نفسه وعلّيّة الشيء لنفسه. فلا يمكن صدور وجود المعلول من العلّة التامّة الممكنة؛ لعدم إمكان أن يكون سبباً لامتناع تمام أعدام معلوله بل لسدّ بعض أعدامه مع أنّه يعتبر في صدور وجود المعلول من العلّة سدُّ تمام أعدامه. وحيث إنّه ليست علّةٌ من العلل سبباً لامتناع عدم نفسها إلّا واجب الوجود بالذات، فكون شيء سبباً لامتناع عدم نفسه منحصر في الواجب تعالى، فـهو الموجِد للممكن فقط لإمكان كونه موجباً وسبباً لامتناع جميع أعدام المعلول، فالعلل القريبة والمتوسّطة ليستا موجدتين للمعلول، وإنّما هما وسائطُ لإيصال فيض الوجود وكماله إلى المعلول، وتكـونان مَجرى الفيض، لا المُفيضَ ومعطي الوجود؛ لعدم كـونهما عـلّة تـامّة لوجـود المعلول؛ لعدم صيرورتهما سبباً لامتناع كلّ من العدمين للمعلول المعتبر في تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول.

انتهى.

أقول: قوله في الدليل: «إنّ المعلول ما لم يجب وجوده لايصدر من

تبيين قاعدة الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد

العلّة» ـ أي لا يمكن إيجادها له ـ كلام صحيح؛ لأنّه بعد أنّ المعلول له الإمكان الذاتي بالنسبة إلى وجوده وعدمه، وأنّ ذاته مع قطع النظر عن الغير لا تقتضي وجودَه ولا عدمه سواء كان إمكانه ماهويّاً أو وجوديّاً، وأنّ وجوده وعدمه يتوقّف كلّ منهما على أمر خارج عن الذات وهو العلّة له، فوجوده يتوقّف على تحقّق مجموع ماله الدخل فيه بحيث لا يشذّ منه شيء، وعدمه يتوقّف على عدم تحقّق مجموع ما له الدخل في وجوده كلّاً كان أو بعضاً، فيتعدّد علّة عدمه حسبَ تعدّد أجزاء العلّة التامّة لوجوده، فيكون وجوده متوقّفاً على تحقّق كلّ ما له الدخل فيه من الأمر الخارج عن الذات وهو العلّة، وأنّه ما لم يتحقّق كلّ ما له الدخل في وجوده لا يمكن تحقّقه وصدوره من العلّة؛ لعدم تحقّق ما يتوقّف عليه، فيكون معلولاً بلا علّة، فيكون تحقّقه بالذات وهو خُلف، فتحقّقه وصدوره من العلّة يتوقّف على تحقّق كلّ ما له الدخل في وجوده وهو العلّة التامّة له، الحاوية لكلّ ما له الدخل فيه، وهذا هو معنى صيرورته واجبَ الصدور ولازمَه، فعند تحقّق كلّ ما له الدخل في وجوده واجب ولازم صدوره من العلّة، ويدرك العقل الملازمةَ بين تحقّق العلّة التامّة ولزومِ صدور المعلول منه لزوماً بالغير ووجوباً به، وهذا هو الوجوب السابق على وجود المعلول خارجاً؛ لعدم توقّف وجوده على الفرض على شيء آخَرَ لم يتحقّق، ويعبّر عنه بأنّه لا حالة منتظرة لتحقّقه بصدوره من علّته، وهذا هو وجوبه السابق على وجوده وهو الوجوب بالغير للممكن، وصيرورة اتّصافه بالوجود وواجديّته له واجباً بالغير، وفي حال تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول يرى ويدرك العقل الملازمةَ

بين عدم تحقّق علّة عدمه وامتناع عدمه لعدم تحقق علّة عدمه وهو عدم تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول؛ لأنّ المفروض تحقّقها.

الإيراد الأوّل ممّا يرد على كلام اللاهيجي هو تعريف وجوب أحد النقيضين على امتناع الآخر؛ لأنّ امتناع أحدهما ليس من مقدّمات وجود الآخر بل ممّا في رتبة واحدة

إلّا أنّ قوله: «إنّ وجوب أحد النقيضين يتوقّف على امتناع النقيض الآخر» ـ فوجوب وجود المعلول يتوقّف على امتناع عدمه، ووجوب عدمه يتوقّف على امتناع وجوده ـ لايصحّ إن كان المراد من التوقّف كونَ امتناع النقيض الآخر واقعاً في مرتبة العلّة لوجوب نقيضه، ويكون دخيلاً في وجوب نقيضه؛ لأنّه يكون في مرتبة وجوب نقيضه، فكما أنّ وجوب وجود المعلول ـ وجوباً سابقاً وبالغير ـ يكون في رتبة متأخّرة عن وجود العلّة التامّة لوجوده، كذلك امتناع عدمه ـ امتناعاً بالغير ـ يكون في رتبة متأخّرة عن العلّة التامّة لوجوده؛ لأنّهما متلازمان؛ لتلازم علّتهما؛ فإنّ العلّة التامّة لوجود المعلول موجبة لوجوب وجود المعلول وجوباً بالغير، ومع تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول لايتحقّق العلّة لعدم المعلول وهو عدم وجود العلّة التامّة لوجوده، ومع عدم العلّة لعدم المعلول يصير عدمه ممتنعاً بالغير أيضاً، والعقل يدرك الملازمة بينهما حين تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول، فكما يدرك وجوب وجود المعلول وجوباً بالغير، كذلك يدرك امتناع عدمه امتناعاً بالغير، ولامعنى لتوقّف الأوّل على الثاني؛ لما بيّنّاه من الوجه.

ثبوت الملازمة بين التصديق بين وجوب أحد النقيضين وامتناع النقيض الآخر

فقوله: «وجوب أحد النقيضين يتوقّف على امتناع النقيض الآخر» ليس في محلّه إن كان المراد من التوقّف الدخالةَ في التحقّق، والتقدّمَ في الرتبة؛ لأنّهما في مرتبة واحدة كما بيّنّاه؛ فلابدّ من أن يكون المراد هو الملازمة بين التصديق والإذعان بهما؛ لأنّ العقل عند تحقّق العلّة التامّة

لوجود المعلول كما يدرك وجوب صدوره منها واتّصافَه به لأجل تماميّة ماله الدخل في وجوده، كذلك يدرك امتناع تحقّق العدم له واتّصافه به؛ لأجل عدم تحقّق علّته وهو عدم وجود العلّة التامّة لوجوده.

الإيراد الثاني على كلام اللاهيجي أنّ كلامه ينتهي إلى عليّة الشيء لنفسه

وكذا قوله[1] بعد كلامه السابق الذي استشكلنا عليه ممّا له الدخل أيضاً في الدليل على انحصار الموجِد بالواجب تعالى وهو «أنّ للمعلول عدمين: أحدهما عدمه في حال وجود العلّة التامّة لوجوده، والآخر عدمه في حال عدمها لوجوده»، وأنّ العلّة التامّة لوجود المعلول تصير علّةً لامتناع عدم المعلول الذي هو حالَ وجود العلّة لوجوده، المستلزم لوجوبه السابق على وجوده إلّا أنّها لاتصير علّةً لامتناع عدم المعلول الذي يكون حالَ عدم العلّة التامّة لوجوده إذا كانت ممكنةً؛ لأنّ صيرورتها علّةً لامتناع عدم المعلول ـ الذي يكون حالَ عدمها ـ تتوقّف على صيرورتها علّة لامتناع عدمها، وهي تتوقّف على صيرورتها علّةَ وجودها الموجبةَ لوجوب وجودها ولامتناع عدمها وهو مستلزم لعلّيّة الشيء لنفسه وهي أمر محال، فإذا لم يمكن أن تصير العلّة ـ إذا كانت ممكنةً ـ علّةً لامتناع عدم المعلول لها الذي هو حالَ عدمها، للزوم المحذور المذكور، فلا يمكن أن تصير علّة لإيجاد المعلول؛ لعدم إمكان أن تصير علّةً لامتناع القسمين لعدم المعلول مع أن وجود المعلول يتوقّف على سدّ جميع أنحاء وأقسام عدم المعلول، المستندة إلى عدم وجود ما له الدخل في وجوده، ولذا يكون بعدد أجزاء ماله الدخل في

في أنّ العلّة التامّة لعدم المعلول هي فقدان واحد ممّا له الدخل في وجوده

---

١. مبتدأ وخبره قوله: لايصحّ وفي غير محلّه.

وجود المعلول والعلّةِ التامّة علّةٌ تامّة لعدم المعلول، فلأجل عدم إمكان صيرورة العلّة لوجود المعلول علّة لامتناع عدمه إن كانت ممكنةً ـلتوقّفها على صيرورتها علّةً لامتناع وجودها وهي تتوقّف على صيرورتها علّةً لوجودها وهي أمر محال ـ فلايمكن أن تصير العلّة موجدة للمعلول الممكن إن كانت ممكنةً، فينحصر الموجِد للمعلول بالواجب تعالى؛ لإمكان أن تكون علّة لامتناع عدمها **لايصحّ وفي غير محلّه**؛ لأنّه:

في أنّ الممكن لايمكن أن يكون موجداً وما منه الوجود

أوّلاً: امتناع عدم المعلول مطلقاً ـحتّى عدمه في حال وجود العلّة التامّة لوجوده ـ ليس واقعاً في مرتبة الدخيل في وجود المعلول حتّى يلزم تحقّقه عند تحقّق العلّة التامّة لوجوده؛ لما بيّنّاه.

وثانياً على فرض التنزّل والإغماض عنه أنّ علّة امتناع عدم المعلول، المستند إلى عدم علّته ليست صيرورةَ العلّة التامة للوجود موجبةً لامتناع عدمها المتوقّفة على صيرورتها علّةً لوجودها، فيصيرَ وجودها واجباً بالغير حينئذٍ، فيمتنعَ عدمها أيضاً كما في امتناع عدم المعلول حالَ وجود علّته، وإنّما العلّة لامتناع عدم المعلول، المستند إلى عدم علّته هي وجود العلّة التامّة لوجود علّة وجود المعلول إن كانت ممكنةً، فإذا ـصارت ـ كانت موجودةً، فوجودها يوجب وجوب وجود علّة المعلول، فيصير عدمها ممتنعاً أيضاً؛ لعدم وجود علّة عدم علّة وجود المعلول حينئذٍ والكلام في علّيّة العلّة الممكنة لإيجاد المعلول فيما إذا كانت العلل المتوسّطة بينها وبين الواجب تعالى كلّها موجودةً حين تحقّق المعلول ممّا له الدخل في وجود علّته غير العلّة المعدّة كما

يكون الأمر كذلك في العلّة القريبة، فلابدّ من تحقّق كلّ ماله الدخل في وجود المعلول حين تحقّق غير العلّة المعدّة حتّى تنتهي العلل إلى الواجب تعالى بمقتضى البرهان على لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب، فسدّ أبواب عدم المعلول ـ المستند إلى عدم تحقّق أجزاء العلّة التامّة لوجود المعلول كلّاً أو بعضاً ـ يكون بوجود تحقّق كلّ ماله الدخل في وجوده حين تحقّقه غير العلّة المعدّة، وإذا كانت للعلّة التامّة لوجود المعلول علّةٌ تامّة أيضاً وهي ممكنة، فسدُّ جميع أبواب عدم العلّة التامّة لوجود المعلول وجودُ كلّ ماله الدخل في وجود العلّة التامّة للعلّة التامّة لوجود المعلول غير العلّة المعدّة وهكذا إلى أن تنتهي العلل الممكنة إلى واجب الوجود تعالى.

في أنّ سدّ أبواب عدم المعلول هو بتحقّق كلّ ما له الدخل في وجوده غير العلّة المعدّة

في لزوم تحقّق كلّ ما له الدخل في وجوده المعلول إلّا العلّة المعدّة

إلى هنا ثبت أنّه مالم يصر وجود المعلول واجباً بالوجوب السابق على وجوده، والوجوبِ من ناحية علّته، لايصدر من علّته، ولايمكن صدوره منه؛ للزوم الخلف والتناقض، وإنّما ذلك الوجوب يحصل بتحقّق كلّ ما له الدخل في وجود المعلول، وليس امتناع عدم المعلول مطلقاً ممّا يتوقّف عليه وجود المعلول؛ لما بيّنّاه، فالعلّة التامّة للمعلول ـ إن كانت ممكنةً بجميع أجزائها ـ إذا تحقّقت ولم يشذّ منها جزء من أجزائها، يمكن صدور المعلول منه بالإمكان العامّ، ويجب صدوره منه بالفعل وجوباً بالغير، وإلّا فيلزم الخلف والتناقض، وإذا كانت لها علّة أُخرى ممكنة متوسّطة ولها دخل بالفعل في تحقّق العلّة القريبة، فلابدّ من تحقّقها أيضاً غير العلّة المعدّة لها إلى أن تنتهي العلل إلى الواجب تعالى بمقتضى البرهان، فليس الموجِد منحصراً فيه تعالى؛ لإمكان

إذا كانت العلة التامة ممكنة يجب صدور المعلول منه

إيجاد الممكن أيضاً فيما إذا كان واجداً لشرائط الإيجاد كما مرّ بـيانه، بأن يكون واجداً لكلّ ماله الدخل في وجود المعلول من أجزاء العـلّة التامّة له كما هو محلّ البحث بعد أن ثبت أنّ امتناع عدم المعلول مطلقاً ـسواء كان عدمه حين وجود العلّة التامّة لوجود المعلول أو عدمه حين عدم تـحقّقها ـ ليس دخـيلاً فـي وجـود المـعلول وصـيرورتِه واجـباً بالوجوب السابق كما يقول المحقّق المذكور.

في أنّ حصر الموجِد فيه تـعالى كـما فـي كـلام المـحقّق اللاهيجي غير تامّ

فقوله[١]: «أيّ شيء لايمكن أن يكون سبباً لامـتناع عـدم المـعلول مطلقاً لايمكن أن يكون سبباً لوجـوده ومـوجداً له، وحـيث إنّ العـلّة الممكنة لايمكن أن تكون سبباً لامتناع عدم المعلول مطلقاً، فلايمكن أن يكون علّةَ إيجاده وموجداً له، وحيث إنّه تعالى يمكن أن يكون سبباً لامتناع عدمه، فيمكن أن يكون سبباً لامتناع جميع أنحاء عدم المعلول، فينحصر الموجِد فيه تعالى» لايصحّ وغير تامّ، فلاوجه للقول بانحصار الموجِد في الواجب تعالى حسبَ الدليل المذكور في كلامه.

فيما يرد على حـصر الموجِد فـيه تـعالى وهو أمران: أحـدهما عدم التـفصيل بـين الواجب والممكن في كونهما سبباً لامتناع عـدم نـفسهما، والآخـر عـدم كـونه تعالى سبباً لامـتناع عدمه

وقوله[٢]: «لمّا كانت العلّة التي تكون سبباً لامتناع عدم نفسه منحصرةً في الواجب تعالى، فالسبب لامتناع جميع أنحاء عدم المعلول منحصر فيه أيضاً، فالموجد للمعلول منحصر فيه» يرد عليه:

أوّلاً: ما مرّ من أنّ المعلول ليس امتناعُ شيء من عدمَيْه دخيلاً فـي وجوده حتّى نفصّل بين العلّة التي هي الواجب والتي هي الممكن.

وثانياً: أنّه لا سببيّة للواجب تعالى لامتناع عدمه لاالسببيّةَ الخارجيّة

---

١ و ٢. ليس نصّ عبارته.

ولاالذهنيّة، وذلك لأنّ الواجب هو الوجود الذي يدرك العقل وجوب اتّصافه بالوجود وواجديّته له بالذات كما يدرك امتناع اتّصافه بالعدم امتناعاً بالذات.

توضيحه: أنّ ذاته عين الوجود، ولا يكون ماهيّته خاليةً عن الوجود والعدم كالممكن بناءً على أصالة الماهيّة حتّى يحتاج في اتّصافه به بأمر خارج عن الذات يعطيه حتّى ينافي ما هو مقتضى البرهان من وجود المبدأ للعالم الذي لامبدأ له كما أنّ وجوده ليس قائماً ومرتبطاً بالغير ومحتاجاً إليه كالوجود الإمكاني بناء على أصالة الوجود في الممكنات أيضاً؛ لأنّه ينافي مبدئيّته لكلّ شيء وهذا معنى أنّه ليس له حيثيّة تقييديّة ولاتعليليّة لاتّصافه بالوجود وكمالات الوجود، وإنّما له الحيثيّة الإطلاقيّة، وأنّه مع قطع النظر عن تقيّده بالوجود، ومع قطع النظر عن العلّة ومعطي الوجود، وأنّ ذاته المطلقة عن الأمرين تتّصف بالوجود وكمالاته، ومعلوم أنّ هذا الوجود ذاته عين الوجود وواجد للوجود ومتّصف به ذاتاً وبالذات لابالغير، ولذا يدرك العقل وجوب اتّصافه بالوجود وجوباً ذاتياً، ولاينفكّ عنه الوجود؛ لأنّه عين ذاته، فلاينفكّ عن اتّصافه به.

وبعبارة أخرى: إذا تصوّر العقل الوجود الخارجي ـ الذي ليس له حيثيّة تقييديّة ولاتعليليّة ـ ويدرك ثبوت الوجود له واتّصافه به، يدرك إدراكاً جزمياً بلزوم اتّصافه به، وأنّه لايمكن انفكاك اتّصافه به، وهذا هو معنى الوجوب الذاتي، وكذا إذا تصوّره وتصوّر اتّصافه بالعدم، يدرك إدراكاً جزميّاً بامتناع اتّصافه بالعدم امتناعاً بالذات؛ لأنّه إذا كان ذاته

عينَ الوجود وقائماً بالذات وغيرَ مرتبط بغيره مطلقاً. فاتّصافه بالعدم إمّا بالعدم الخارج عن الذات والعارض عليه، فيلزم اجتماع النقيضين. وإمّا بالعدم الذي هو عين الذات أو بعضها. فيلزم انقلاب الذات فقط. أو مع التركّب، وكلاهما محال.

وكلّ من الوجوب الذاتي لوجوده تعالى والامتناع الذاتي له أمر بديهيّ لايحتاج التصديق بهما إلى البرهان، وإنّما تصوّره وإدراكه التصوّري وإدراك الوجود الواجبي مع إدراك امتناع اتّصافه بالعدم، أو إدراك اتّصافه بالوجود يكفيان للتصديق بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي، فالوجود الواجبي ليس سبباً لوجوب وجوده في الخارج، ولا لامتناع عدمه في الخارج؛ لأنّهما ليسا أصيلين، وليس لشيء منهما تحقّق مختصّ به في الخارج، بل أمران انتزاعيّان موجودان في العقل، ولا سبباً للعلم بهما والتصديق بهما؛ لأنّهما أمران بديهيّان يحتاج التصديق بهما إلى تصوّر الطرفين فقط.

في عدم تمامية الدليل المذكور لانحصار الموجِد في الواجب تعالى

وهذا الدليل أيضاً غير تامّ لايثبت انحصار الموجِد في الواجب تعالى وإن أصرّ هذا المحقّق على ثبوت الانحصار المذكور؛ فإنّه قال في بحث كيفيّة صدور الكثير من الواحد الحقيقي بعد قوله بترتيب الصدور؛ لإذعانه بقاعدة «الواحدُ الحقيقي لايصدر منه إلّا الواحد»:

في كلام آخر للمحقّق اللاهيجي على ثبوت الانحصار فيه تعالى

وليعلم بأنّ القول بوحدة الصادر الأوّل ووجوب الترتيب في صدور الكثير من الواحد الحقيقي لاينافي وضعاً من أوضاع الشريعة المطهّرة وحكماً من أحكامها، ولاينافي كون الواجب تعالى مريداً ومختاراً ـ إلى أن قال ـ وأيضاً القول بالوسائط ـ أي العلل المتوسّطة بين

المعلول والواجب تعالى ـ لاينافي التوحيد الأفعالي وتخصيص الإيجاد بالمؤثّر الحقيقي؛ لأنّ العلّة المتوسّطة ليست مفيدةً للوجود، ومؤثّرة في الإيجاد، بل هي واسطة في وصول فيض الوجود من العلّة البعيدة إلى المعلول، ولهذا المحقّقون والحكماء الإلهيّون قاطبة ـ مع قولهم بوجود الوسائط ـ مصرّحون بأنّه لامؤثّر في الوجود إلّا الله.

انتهى.

في الإشارة إلى التنافي بين قاعدة الواحد وانحصار الموجِد فيه تعالى

وقد مرّ الكلام في أنّ هذا القول ينافي تلك القاعدة عند من يذعن بها، ولا يمكن توجيهه إلّا على القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصّي فيه والوحدة السنخيّة فيه وقد استشكلنا على التشكيك الخاصّي، وأنّه خلاف البرهان، وأنّه مستلزم للقول بوحدة الوجود الخارجي وحدةً شخصيّةً، وبوحدة الموجود الشخصي، وهي مع كونها خلافَ البرهان مخالفةٌ لضرورة الأديان الإلهيّة قاطبةً من تعدّد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، وهكذا فقد استقصينا البحث عنها في كتاب \التوحيد، وسيجيء بعض الكلام فيها عند البحث عن الجبر بأنّه من أقسام الجبر الذي يستلزمه القولُ بوحدة الوجود والموجود الشخصي كما هو صريح كلام بعض العرفاء الاصطلاحي.

في المنافاة بين انحصار الموجِد فيه تعالى وإمكان إثبات الواجب بالوجود والموجود الإمكاني

وأيضاً القول بانحصار الموجِد ومعطي الوجود فيه تعالى ينافي إمكان إثبات وجود الواجب تعالى والمبدأ الذي هو واجب الوجود بسبب الوجود والموجود الإمكاني على القول بكلّ من أصالة الوجود والماهيّة في الممكنات بالبرهان «الإنّي» المبتني على احتياج الممكن في تحقّقه الخارجي إلى الأمر الخارج من الذات، ويعبّر عنه بالمرجّح

بمعنى معطي الوجود، وعلى بطلان الأولويّة الذاتيّة، وعلى امتناع ذهاب سلسلة الحاجة إلى غير النهاية، وامتناع حصول الوجود للممكن من طريق الدور المبتنيين على إمكان إيجاد الممكن وكونه معطيَ الوجود للممكن الآخَر.

في أن التمسك ببطلان الدور والتسلسل لإثبات الواجب تعالى دليل لامكان إيجاد الممكن وكونه مفروغاً عنه وإلاّ فلااحتياج إلى التمسك ببطلانهما

وقد ثبت هذه الأُمور في الأُمور العامّة مقدّمةً للبحث عن إثبات الواجب تعالى وقد أُقيم عليها البرهان والبراهين.

ومن البحث عن بطلان الدور والتسلسل ـ الدخيلِ هناك في إثبات الواجب تعالى، المبتني على إمكان إيجاد الممكن لممكنٍ آخَرَ ـ يُفهم أنّ إمكان إيجاد الممكن يكون أمراً مفروغاً عنه، وثابتاً عند الباحث عن بطلانهما كالمحقّق السبزواري واللاهيجيﷺ المستدلَّيْن على الانحصار، إذ على القول بامتناع إيجاد الممكن لاوجه لجعل بطلان الدور والتسلسل من مقدّمات إثبات الواجب تعالى، وجزءَ الدليل على إثباته؛ إذ حينئذٍ يكفي في إثبات وجوده تعالى تصوّر معنى الممكن وإحراز وجوده خارجاً؛ إذ الموجود المحتاج إلى الغير وجودُه لايمكن تحقّقه بدونه، وإلّا فيلزم الخلف والتناقض.

في أن القول بالانحصار المذكور والقول بإمكان إثبات الواجب تعالى بوجود الممكن ممّا لايجتمعان

والمحقّقان المذكوران قد استدلّا بوجود الممكن على وجود الواجب تعالى مع جعل بطلان الدور والتسلسل جزءَ الدليل المبتني على إمكان إيجاد الممكن، ولا يجتمع القول بالانحصار مع القول بإمكان إثبات الواجب تعالى بسبب وجود الممكن بالبرهان «الإنّيّ» مع جعل بطلان الدور والتسلسل دخيلاً في الدليل.

وأيضاً يترتّب على القول بانحصار الموجِد ومعطي الوجود فيه تعالى

في أنّ المفاسد المترتّبة على قول الأشعري مترتّبة على انحصار معطي الوجود فيه تعالى

ـولو كان لغيره تعالى دخل في وجود الممكن ككونه علّةً معدّة أو قابليّةً عامّة شاملةً للمادّة للصور، والمعروض للأعراض، والبدن للنفس وكشرط القابل من التوالي الفاسدة ـما يترتّب على القول الأشعري من الجبر بأنّ المؤثّر في الوجود هو الله تعالى، وليس لغيره دخالة في إيجاد الممكن ووجوده بوجه من الوجوه وأنحاء الدخالة غيرَ أنّ عادة الله تعالى جرت في إيجاد الأشياء عند تحقّق علل ماسوى الله تعالى لكلّ ممكن.

ويأتي إن شاء الله تعالى ذكر تلك المفاسد العقليّة والنقليّة ولو بعضاً ـالتي تدلّ على بطلان متلوّها بالبرهان «الإنّي» لوجود الملازمة بين التالي والمتلوّ وجوداً وعدماً، صحّةً وفساداً ـ عند إثبات الاختيار للإنسان في أعماله المقدورة بمعنى أنّ له التمكُّنَ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، لابمعنى أنّ أعماله مسبوقة بالإرادة عنده مع عدم التمكّن من تركها والإمساك عنها؛ لأنّه قسم من الجبر الذي هو مشترك في الأثر والتالي الفاسد مع الجبر الأشعري ـكما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى وإن اختاره جلُّ أصحابنا وعلمائنا والمحقّقين الأخيار منّا رحمهم الله تعالى ـ وعلى القول بانحصار الموجِد ومعطي الوجود فيه تعالى حتّى بالنسبة إلى أعمال الإنسان المقدورة ولو مع دخالته فيها بنحو القابل، ودخالة مبادي الأعمال بنحو شرط القابل وبعض الأُمور بنحو المعدّ مع أنّ وجودها نحو تأثيرها الوجودي بإيجاده تعالى أيضاً.

فهل صِرْفُ مسبوقيّة العمل بالمبادي ـالتي هي غير اختياريّة حتّى

في أنّ صرف مسبوقية العمل بالمبادي لايكفي في صحّة التكليف واستحقاق الثواب والعقاب

الاختياريّة بمعنى المسبوق بالاختيار والإرادة ـ يكفي في صحّة التكليف واستحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما؟ وهل لايوجب لغويّة إرسال الرسل وإنزال الكتب، وجعلِ التكاليف ويعبّرون عنه بالاضطرار بصورة الاختيار؟ وهل المضطرّ الواقعي والمختار الصوري يستحقّ الثواب على الموافقة، والعقابَ على المخالفة؟ وهل لا يكون إجراء العقاب على المخالف ظلماً عليه مع عدم استحقاقه له لأجل عدم كونه مختاراً حقيقةً وكونه مضطرّاً تكويناً وغيرَ مختار؟ مع المفاسد الأخر التي يأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

في أنّ الاختيار بمعنى مسبوقيّة العمل بالإرادة لايصحّح استحقاق العقاب

وكون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار هل يصحّح استحقاقَ العقاب على العمل المسبوق بالاختيار؟ وهل لايوجب لغويّة إرسال الرسل وإنزال الكتب ولغويّة الأحكام مطلقاً مع عدم كونه موجداً للعمل، وليس دخالته فيه باختياره؛ لعدم كون ما له الدخل في العمل من وجوده واختياره، وما يتوقّف عليه الاختيار وغيرهما اختيارياً حتّى بمعنى المسبوق بالاختيار والإرادة؟

القسم الثالث:

جبر العرفاء

في أن القول بوحدة الوجود والموجود وحدة شخصية أيضاً نوع من الجبر وهو ما ذهب إليه أهل العرفان الاصطلاحي

ومن أقسام الجبر العملي وكونِ الإنسان غيرَ مختار في أفعاله المقدورة ـ لعدم كونه موجداً لها، وأنّها بإيجاد الله تعالى، وأنّها أفعال الله لا أفعال الناس؛ لعدم الوجود للناس، المختصِّ بهم في الخارج حتّى يكونوا موجدين لأعمالهم، فعدم صدور أعمالهم المقدورة منهم لعدم وجودهم في الخارج ومن باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ـ هو الجبر الحاصل من القول بوحدة الوجود والموجود في الخارج وحدةً شخصيّةً وهو قول أهل العرفان الاصطلاحي وهم القائلون بأنّه ليس في الخارج إلّا الوجود الواحد الشخصي وهو الوجود المطلق واللابشرط واللاتعيّن مطلقاً حتّى من الإطلاق واللاّ تعيّن، وأنّه من حيث ذاته ـ مع قطع النظر عن قابليّته للتقيّد بالقيود بالماهيّات الممكنة، وبتعبيرهم «الأعيان الثابتة» ـ وجود واجبي ليس له حيثيّة تقييديّة ولا تعليليّة ومجرّد بالذات ومسلوب عنه ما هو من لوازم الممكن الأعمّ من المجرّد والمادّي، ومتّصف بما هو من لوازم الواجب والمبدأ، ولكن

من حيث لابشرطيّته وقابليّته للتقيّد بالماهيّات الممكنة والأعيان الثابتة ـالتي لها الثبوت العلمي له تعالى، وليس لها الثبوت الخارجي المختصّ بهاـ يترتّب عليه آثار الممكنات، وبتعبيرٍ يظهر بصورتها، ويتجلّى بجلوتها، فهي المظاهر والمجالي له بسبب هذا التقيّد، فيترتّب عليه آثارها المختصّة بها، فيظهر الكثرات في العالم بسبب وجوده المقيّد بها، المجرّدة والمادّيّة بأنواعها وأقسامها، فيترتّب على وجوده المقيّد بها آثارها من دون أن يوجب هذا التقيّد وجوداً خاصّاً بها، وتكونَ مع هذا التقيّد معدومة في الخارج، وإنّما هذا التقيّد يفيد صحّة ترتّب آثار الممكن على وجود الواجب، ولا أثر له بالنسبة إلى القيد من جهة التحقّق الخارجي، وإنّما القيد بعد التقيّد به كقبل التقيّد في كونه معدوماً، وعلى هذا فلا إنسان متحقّق في الخارج حتّى يُبحث عن أنّ صدور أعماله منه بالاختيار أو بغير الاختيار، فعدم كون الإنسان مختاراً في أعماله لأجل عدم وجوده في الخارج، وأنّ أعماله تصدر من الوجود الواجبي لأجل تقيّده بماهيّة الإنسان وظهوره فيه وتجلّيه بجلوته، فللوجود الواجبي حيثيّتان: حيثيّةُ الإطلاق الذاتي فمن تلك الحيثيّة له خصوصيّات الوجود الواجبي ولوازمه، وحيثيّة التقييد بالماهيّة الإمكانيّة لأجل لابشرطيّته وقابليّته له فمن تلك الحيثية له الآثار للوجود الإمكاني ولوازمه، وقد استقصينا البحث عنه في كتاب التوحيد وليس هنا محلّ البحث عنه إلّا أنّه لابأس بالإشارة إليه بنحو الاختصار لرفع صعوبة المراجعة، لذا أقول: هنا نبحث عن أُمور أربعة:

في أنّ الواجب له حيثيتان حيثيّة الإطلاق الذاتي، وحيثيّة التقييد بالماهيّة الإمكانيّة كلتيهما

فيقع البحث عن أمور أربعة أحدها: وهو بحث تصوّري عن مفاد ماء الشارحة بأنّ المراد من وحدة الوجود والموجود المستفاد من الكلمات

أحدها: بيان مرادهم من وحدة الوجود والموجود في كلماتهم

ومكتوباتهم، وإثباته بسبب مابيّنوه من الكلمات والأقوال و تصريحاتهم وهو بحث تصوّري عن مفاد «ما» الشارحة.

ثاني الأمور الأربعة في الدليل العقلي والعرفان الشهودي الدالّين على ذلك المراد

ثانيها: بيان ما استدلّوا على مرادهم من الدليل العقلي والاستدلال به، ومن العرفان الشهودي الحاصل من السلوك العملي والرياضة العمليّة المستلزمة لتهذيب النفس، وتخليتِها عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة، وتحليتِها بفضائلها الموجبة لتهيئتها واستعدادها وقبولها لإفاضة تلك المعرفة من منبع الفيض الربوبي وجنوده إليها، ويقولون: هو طورٌ وراءَ طور العقل، وطريق آخَرُ لدرك الحقائق وكشفها، يمكن أن يدرك بها ما لايدركه العقل، ولا طريق له لإثباته كما فيما نحن فيه.

ثالث الأمور اثبات محالية وحدة الوجود والموجود فلايمكن اثباتها بإيجاد دليل لأجل عدم المدلول

ثالثها: إقامة الدليل على محاليّة ما ادّعوه من وحدة الوجود والموجود، فلايمكن إثباته لا بالدليل العقلي، ولا من طريق السلوك العملي وتهذيب النفس، لعدم وجود المدلول، فكيف يدلّ الدليل، ويوجب العلم بما ليس له تحقّق في الخارج، والعلم بلامعلوم محال؟

رابع الأمور في المفاسد المترتّبة على وحدة الوجود والموجود الكاشفة إنّاً عن عدم الوقوع

رابعها: بيان ما يترتّب على ما ادّعوا من المفاسد الكاشفة إنّاً عن كونه خلافَ الواقع على فرض إمكانه الذاتي، وأنّه غير واقع بعدم إمكانه الوقوعي وترتّب المفاسد عليه.

أمّا بيان المراد من وحدة الوجود والموجود عندهم بما بيّنوه في كلماتهم قال الشيخ كمال الدين عبد الرزّاق القاشاني في كتابه المسمّى باصطلاحات الصوفية ص ٤٨ في بيان المراد من وجهي الإطلاق والتقيّد في كلماتهم.

وهما: اعتبار الذات بحسب سقوط جميع الاعتبارات وبحسب إثباتها؛

في المراد من وحدة الوجود والموجود والاستشهاد بكلام عبدالرزّاق الكاشاني على مراد العرفاء من وحدة الوجود والموجود

فإنّ ذات الحقّ هو الوجود من حيث هو وجود، فإن اعتبرته كذلك، فهو المطلق أي الحقيقة التي هي مع كلّ شيء لابمقارنة، فإنّ غير الوجود البحت هو العدم المحض، فكيف يقارنه ما به موجود وبدونه معدوم، وغير كلّ شيء لابمزايلة؛ فإنّ ماعداه هي الأعيان الثابتة وهي غير الوجود، فإن فارقها لم تكن شيئاً، فالكلّ به موجود، وهو بذاته موجود، فإن قيّدته بالتجرّد أي بتقيّد أن لايكون معه شيء، فهو الأحد الذي كان ولم يكن معه شيء، ولهذا قال المحقّق: «وهو الآنَ كما كان» وإن قيّدته بقيدٍ أن يكون معه شيء، فهو عين المقيّد الذي هو به موجود، وبدونه معدوم، و قد تجلّى في صورته، فأضيف إليه الوجود. فإذا أسقطت الإضافة، فهو معدوم في ذاته، وهذا معنى قولهم: «التوحيد إسقاط الإضافة» وقد صدق من قال: إنّ الوجود عين حقيقة الواجب، وغير حقيقة كلّ ممكن؛ لأنّه زائد على كلّ ماهيّة وعينٍ؛ إذ لاشكّ أنّ سواديّة السواد، وإنسانيّة الإنسان مثلاً شيء غير وجوده، وهو بدون الوجود معدوم.

انتهى كلامه في هذا المقام.

أقول: إنّه يقول:

ذات الحقّ هو الوجود من حيث هو وجود، فهو الوجود المحض غير مشوب بشيء، فإن لاحظته كذلك، فهو المطلق أي الحقيقة (الحقيقة هي الوجود الخارجي في قبال مفهوم الموجود) التي هي مع كلّ شيء لابمقارنة أي مع كلّ ماهيّة في الخارج لا مثل معيّة موجود مع موجود آخر له وجود خاصّ به؛ إذ الموجود المذكور ـ وهو الشيء الذي معه

الوجود البحت، والوجود من حيث هو وجود ـ هو العدم المحض بدونه، وغير متحقّق في الخارج بنفسه؛ لأنّه موجود بعين وجوده، فإنّ وجوده وجود المقيّد بماهيّته فليس الشيء الذي معه له وجود مغاير لوجوده بل بعين وجوده موجود، فليس وجود مغاير مقارن لوجود مغاير، وهذا معنى «مع كلّ شيء لابمقارنة» على حسب تفسيرهم، وبدونه، فكيف يقارنه بأنّه موجود أي بعين وجوده موجود وبدونه معدوم، وتلك الحقيقة غير كلّ شيء لابمزايلة أي غير كلّ ماهيّة لكن ليست مغايرته لكلّ شيء بنحو المفارقة منهما وعدم ارتباط أحدهما بالآخر بوجه.

ويقول:

إنّ ما عداه هي الأعيان والماهيّات بنفسها وهي غير الوجود، فإن فارقها، لم تكن شيئاً. فالكلّ به موجود وهو بذاته موجود، جعل الوجود الخارجي هو الوجودَ من حيث هو وجود بذاته لذاته وهو الوجود الواجبي، وجعل غيرَه هو الأعيانَ الثابتة لاوجوداً آخر أو وجوداتٍ أُخر وقال بأنّ الأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة به موجودة وهو وجود الماهيّة حيث قال: الكلّ به موجود وهو بذاته موجود.

قول المحقق الكاشاني في المراد من قول «الكلّ به موجود»

فإن قلت: يحتمل أن يكون مراده من قوله: «الكلّ به موجود» أنّ الكلّ موجود بإيجاده له لابعين وجوده.

قلت: كلامه فيما بعد ينافي ما ذكر؛ حيث قال: «وإن قيّدته بقيدٍ أن يكون معه شيء، فهو عين المقيّد الذي هو به موجود، وبدونه معدوم، وقد تجلّى في صورته وأُضيف إليه الوجود، فإذا أُسقطت الإضافة فهو معدوم في ذاته، وهذا معنى قولهم: التوحيد إسقاط الإضافة».

وقد جعل ملاكَ موجوديّة غيره ـ وهو الماهيّات ـ تقيُّدَه بها وإضافتَه إليها، وسيأتي نقل كلامه الذي يصرّح فيه بأنّ هذا التقيّد ليس موجوداً ويكون اعتبارياً، ولا يصير القيد بسببه موجوداً بوجود خاصّ به.

وقال في ص ٨٠ في بيان المراد من محو العبوديّة ومحو عين العبد:

في المراد من محو العبوديّة ومحو عين العبد في كلام المحقّق الكاشاني

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان ـ إلى أن قال: ـ والوجود ليس إلّا عينَ الحقّ تعالى، والإضافة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلّا تابعةً للوجود؛ إذ المعدوم لا يؤثّر، فلا فاعل، ولا موجود إلّا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعيّنه وتقيّده بصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتيّة، وهو المعبود باعتبار إطلاقه وعين العبد باقية على عدمها، فالعبد ممحوّ والعبوديّة ممحوّة، كما قال: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمىٰ﴾ الخ.

فإنّه يصرّح هنا بأنّ تقيّد وجوده تعالى بالأعيان الثابتة والماهيّات، وإضافَته إليها ليس أمراً خارجيّاً ووجوداً خارجيّاً مختصّاً بالماهيّات، فيكون أمراً انتزاعيّاً معدوماً في الخارج، وليس إيجاد الماهيّات المضاف إليها حتّى يكون وجوداً لها، ولذا يصرّحون كراراً بأنّ الماهيّاتِ والأعيانَ الثابتة معدومات في الخارج مع تقيّد الوجود الحقّ تعالى به، وهنا قد صرّح بأنّ الوجود ليس إلّا عينَ الحقّ تعالى، والإضافة ليس لها وجود في الخارج أي إضافة الوجود ـ الذي هو عين الحقّ تعالى ـ ليس لها وجود في الخارج، فليست هي إضافةً إشراقيّة وإيجادَ الماهيّات بل تقيُّدَ وجود الحقّ تعالى بها لأجل لابشرطيّته حتّى يمكن ترتّب آثار الماهيّات الممكنة عليه.

وبقوله: «والأفعال والتأثيرات ليست إلّا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لايؤثّر، فلافاعل ولاموجود إلّا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تقيّده تعيّنه وبصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتيّة وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعينُ العبد ـ أي ماهيّته ـ باقية على عدمها فالعبد ممحوّ والعبودية ممحوةّ كما قال: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ رَمىٰ﴾[١] الخ» يصرّح بأنّ الموجود في الخارج هو الحقّ تعالى وحده والأفعال والآثار له لالغيره، وأنّ وجود الحقّ مقيّد بالأعيان الثابتة والماهيّات، وهذا التقيّد لايوجب وجود الماهيّات المختصّ بها بحيث تكون لها آثارها، بل هي بعد التقيّد معدومات، والأثر لوجود الحقّ، والعابد والمعبود هو الحقّ باعتبارين؛ لا أنّ الحقّ هو المعبود، وغيره هو العابد.

واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ رَمىٰ﴾ بأنّ الآثار الخارجيّة لوجوده تعالى لا للممكن والماهيّات الممكنة، وعلى هذا فتأويل التقيّد في كلامهم وكذلك الإضافة فيه بالإضافة الإشراقيّة والإيجاد ليس في محلّه، ولاوجه له إلّا حسن الظنّ بهم.

في المراد عن الاتّحاد في كلام العرفاء في كلام المحقّق الكاشاني

وقال في ص ٢٤ في بيان المراد من الاتّحاد في كلامهم:

> هو شهود الوجود الحقّ الواحد المطلق الذي الكلّ به موجود بالحقّ، فيتّحد به الكلّ من حيث كون كلّ شيء موجود به، معدوماً بنفسه لامن حيث إنّ له وجوداً خاصّاً اتّحد به، فإنّه محال. انتهى.

يبيّن في هذا الكلام أنّ كلّ ما سوى الله تعالى موجود بالحقّ ومتّحد معه لامن حيث وجوده الخاصّ به؛ فإنّه محال؛ لأنّ اتّحاد وجودين

١. الأنفال (٨) الآية ١٧.

خارجيّين مع تـعدّدهما مـحال، ومـع عـدم تـعدّدهما لعـدم بـقائهما بوجودهما الخاصّ لايبقيان حتّى يتّحدا بل المراد من اتّحاد ماسواه معه تعالى وجوداً وجوده بعين وجود الحقّ المقارن لمـعدوميّة كـلّ واحـد خارجاً، فكلّ ماهيّة من الماهيّات التي قُيّد بها وجودُه تعالى مـوجودة بعين وجوده لابوجودٍ آخَرَ غيرِه، ومتّحدة معه أي هي موجودة بـعين وجود المقيّد وهو الله تعالى لابوجود آخر مغايرٍ لوجوده، فكما عـلى القول بوجود الممكنات في الخارج بالوجود المختصّ بها يكـون كـلّ ماهيّة موجودة في الخارج بعين وجـوده لابـوجودٍ آخـر مـتّحدٍ مـع وجودها، كذلك هنا يكون كلّ ماهيّة قُيّد بها وجوده تعالى موجوداً بعين وجوده لابوجود مختصّ بها، وفي كلامه السابق الذي نقلناه عنه مايدلّ عليه بالصراحة كما بيّنّاه.

في نقل كلام العارف الجامي عبدالرحمن بن أحمد

وقال العارف الجامي عبد الرحمن بن أحمد في كتابه نقد النـصوص في شرح نقش الفصوص في الصفحة ٢٣ في المقدّمة التي يبيّن فـيها أنّ حقيقة الحقّ ـ سبحانه وتعالى ـ لَيست غيرَ الوجود البحت من حيث هو وجود، وأنّ وجوده عين ماهيّته، وأنّه ليس له ماهيّة غير وجوده:

فـي أنّ الله تـعالى ليس غـير الوجـود البحت من حيث هـو وجود

و اين مقدّمه كه اتّحاد وجود واجب است ـ سبحانه ـ با حقيقتش، ميان حكماى متقدّمين كه اصحاب نظرند و صوفيّهٔ مـوحّدين كـه اربـاب كشف وشهودند متّفق عليها است. امّا پيش حكما جزئيِ حقيقى است و متعيّن است به تعيّنى كه عين ذات أو است على طريقة الوجود، و پيش صوفيّهٔ موحّده نه كلّى است ونه جزئى، ونه خاصّ ونه عامّ بلكه مطلق است از همهٔ قيود تا حدّي كه از قـيد اطـلاق نـيز؛ فـإنّ قُـيّد

بالإطلاق يشترط فيه أن يتعقّل بمعنى أنّه وصفٌ سلبيّ لابمعنى أنّه إطلاق ضدُّه التقييد، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين، وعن الحصر أيضاً في الإطلاق والتقييد وفي الجمع بين ذلك أو التنزّه عنه، فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حالَ تنزّهه عن الجميع.

و اين را حواله به كشف صريح وذوق صحيح مى‌كنند، واين، طورى است وراء طور عقل يعنى قوّهٔ عقليّه به ادراك آن وافى نيست، نه آن‌كه منافى طور عقل است؛ زيرا كه به مقدّمات عقليّه نه إثبات آن مى‌توان كرد ونه نفى آن. والله تعالى اعلم، انتهى.

وفي الذيل نقل عن الغزالي تأييد أنّ ما ادّعوه في الواجب تعالى من كونه وجوداً مطلقاً ولا بشرط ولا تعيّن حتّى أنّ اللّا بشرط واللّا تعيّن ليسا منافياً لطور العقل، وليس للعقل دليل على امتناعه الذاتي أو الوقوعي، وإنّما ليس للعقل دليل على إثباته بعد إذعانه بإمكانه الذاتي والوقوعي ثبوتاً، فقال:

وفي كلام حجّة الإسلام رحمه الله:

واعلم، أنّه لايجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنّه لايدرك بمجرّد العقل، ومن لايفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لايناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطَب، فليترك وجهله منه انتهى.

أقول: إنّه بعد إثبات أنّ الله تعالى وجود بحت وصرف، وليس له ماهيّة، وغير مقيّد بها قال:

هذا الأمر متّفق عليه بين الحكماء المتقدّمين ـالذين هم أهل النظر

والاستدلال ـ والصوفيّةِ الذين هم أهـل الكشـف والشـهود، ويـدركون حقائق العالَم بهما لابالاستدلال كالحكماء، فكلّ مـنهما يـعتقدون أنّـه تعالى وجود بلاماهيّة، وماهيّته وحقيقته صرف الوجود ووجود بـحت وصرف بلا شَوْبِ ماهيّةٍ، فليس هو سبحانه عند هما مـاهيّةً مـجهولةَ الكنه، ولا وجود محدود بالماهيّة، وإنّما الاختلاف بينهما فيه تعالى أنّ الحكماء يقولون: إنّه تعالى جزئي حقيقي لا يمكن صدقه على الكـثير والمتعدّد، وحملُه عليه حملاً شائعاً ومتّحداً معه وجوداً، فليس بكـلّي؛ لأنّها من شأن الكلّي المفهومي، وأنّه متعيّن ومتشخّص، وتعيّنه وتشخّصه عين ذاته بمعنى أنّ ذاته بحيث ينتزع من ذاته بلاضمّ شيء إليه مفهومُ التعيّن والمتعيّن، والتشخّص والمتشخّص، وأنّها له ذاتيٌّ باب البـرهان، والمحمولُ من صميمه، ولازمه عدم قابليّته للتقيّد بقيد؛ لتـنافيه لذاتـه المتشخّصة؛ لأنّها بـحيث لاتـقبل التـقييد، فـيمتنع تـقييدها بـقيد، وأنّ الصوفيّة الموحّدين والقائلين بوحدة الوجود يـقولون: إنّـه تـعالى وإن لم يكن كلّياً قابلاً للصدق والحمل على المتعدّد؛ لأنّه وجود ومـوجود خارجي لامفهومٌ كلّي ولكنّه ليس جزئياً حقيقياً متشخّصا ومتعيّناً بحيث يكون تشخّصه وتعيّنه عينَ ذاته، وإنّ ذاته هي المتشخّصة والمتعيّنة، بل هو وجود خارجي صرف ليس له حيثيّة تعليليّة، وليس له ماهيّة زائدة على وجوده إلّا أنّ تعيّنه وتشخّصه ليس ذاتياً له، بل أمراً خارجاً عـن ذاته، ويكون لا بشرط والمطلقَ من جهة التعيّن والتشخّص، وعليه فيقبل التقييد بقيد أو قيود، فيكون من جهة ذاته وحقيقته مطلقاً من كلّ قـيد حتّى الإطلاق، وشيء من القيود لا دخل له لتحقّق ذاتـه، ولكـن ذاتـه

في الفرق بين كـلام الحكماء والعرفاء فيه تعالى

بحيث تقبل التقيّد بقيد أو قيود، وهذا هو اللّا بشرط الوجودي الخارجي في قبال اللّابشرط المفهومي، والفرق بينهما أنّ اللّابشرط والمطلقَ الوجودي الخارجي لايقبل الصدق على المتعدّد، واتّحاد وجوده مع وجوده والمفهومي يقبل الصدق على المتعدّد، واتّحاد وجوده مع وجوده.

وأمّا من جهة التقييد بقيد أو قيود، فاللّابشرط والمطلق الوجودي الخارجي له القابليّة ذاتاً له، وإن كان من جهة تحقّق ذاته ووجوده الخارجي مطلق ولا بشرط بالنسبة إلى كلٍّ قيد، فيكون إطلاقه أحواليّاً لاأفراديّاً، والإطلاق الأحوالي ثابت للجزئيّات الخارجيّة أيضاً، فيمكن تقيّدها بالأحوال الخارجة عن الذات العارضة عليها، ولها القابليّة للتقييد الاحوالي حتّى الإطلاق.

في إطلاقه تعالى من كلّ قيد حتّى عن قيد الإطلاق

ولذا صرّح العارف الجامي:

بأنّه تعالى عند الصوفيّة لا كلّي ولاجزئي، لاخاصّ ولا عامّ، بل مطلق من كلّ قيد حتّى من قيد الإطلاق، وإنّ قيّد بالإطلاق، فالمراد منه هو السلب التحصيلي أي ليس له التقييد، ويكون المراد من الإطلاق نفيَ التقييد به لاثبوتَ الإطلاق له بنحو القضيّة المعدولة حتّى يكون ضدّ التقييد لاسلبه.

ثمّ ترقّى وقال:

بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين، وإطلاق عن الحصر في الإطلاق والتقييد، وإطلاق عن الحصر في الجمع بين ذلك والتنزّه عنه، فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حالَ تنزّهه عن الجميع انتهى؛ فإنّه صريح في

أنّ ذاته غير مقيّد بقيد، وأنّه مطلق من كلّ قيد من جهة تحقّق ذاته، ولا دخل لقيد من القيود في تحقّق ذاته إلّا أنّ ذاته مع هذا قابل للتقييد بكلّ قيد، ويكون لابشرط من هذه الجهة. وهذا هو المطلق الخارجي في قبال المطلق المفهومي.

ثمّ إنّه قال:

انحصار طريق معرفة الواجب في العرفان الشهودي

لايمكن إثبات ما هو مدّعى الصوفيّة في وجود الواجب تعالى من الوجود الخارجي المطلق واللّابشرط المذكور بسبب الدليل العقلي؛ إذ لايوجد دليل عقلي يفيد القطع واليقين به؛ لأجل أنّ ما ادّعوه من الدليل العقلي، وذكروه لإثباته ليس بهذه المثابة كما أنّه لادليل عقلي ينفيه، فليس للعقل طريق إلى إثباته ولا إلى نفيه. ولذا لابدّ لإثباته من التوصّل إلى غير العقل وهو العرفان الشهودي والإفاضي المستند إلى السير والسلوك العملي الموجب لتهذيب النفس وتخليتها من الرذائل، وتحليتها بالفضائل الموجب لتهيئتها واستعدادها و قابليّتها لقبول النور العرفاني المفاض من المبدأ الأعلى وشمس الحقيقة، أو من جنوده بإذنه، ولذا قالوا: إثباته يمكن بطورٍ وراءَ طور العقل، ومن طريقٍ غير طريق الاستدلال العقلي.

والعارف الجامي أيضاً صرّح لما ادّعوه في الواجب تعالى:

من كونه هو الوجودَ الخارجيَّ المطلق واللّابشرط واللّا تعيّن بأن العقل لاينفيه ولا دليل على امتناعه عقلاً حتّى يكون عدم إثباته لأجل عدم تحقّقه في الواقع لامتناعه، بل يذعن بإمكانه، ولكن لا دليل عقلي يدلّ على إثباته.

ونقل هذا الأمر عن الغزالي أيضاً في الذيل كما نقلناه.

امتناع العقل عن كلام الصوفية عند العارف الكاشاني

قال العارف الكاشاني في الاصطلاحات عند بيان المراد من عبارة المسألة الغامضة هي بقاء الأعيان الثابتة:

أي الوجود الظاهر على[١] عدمها مع تجلّي الحقّ باسمه الظاهر في صدورها، وظهوره بأحكامها، ويدور في صورة الخلق الجديد على الآنات بإضافة وجوده إليها وتعيّنه بها مع بقائها على العدم الأصلي؛ إذ لو لا دوام ترجّح وجودها بالإضافة إليه والتعيّن بها، لما ظهرت قطّ. وهذا أمر كشفي ذوقيّ ينبوعنه الفهمُ، ويأباه العقل، وفي الذيل العقل والنقل، انتهى.

في المنافاة بين كلام العارف الجامي والعارف الكاشاني حيث ذهب الثاني إلى أن العقل يأباه والأوّل إلى عدم إبائه

أقول: ظاهر كلمة «يأباه العقل» ينافي ما ادّعاه العارف الجامي من عدم إباء العقل وعدم منعه، وإنّما لم يدركه لعدم الدليل له عليه إلّا أن يأوّل إباء العقل بأن يقال: المراد منه عدم إذعان العقل وعدم إدراكه له؛ لأجل عدم الدليل له عليه، لكنّه خلاف الظاهر عنه، وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ الوجود الخارجيَّ غيرَ المحدود من جهة أصل تحقّقه، واللابشرطَ والمطلقَ من كلّ قيد وتعيّن حتّى الإطلاق، وله القابليّة من جهة لابشرطيّته وإطلاقه لتقيّده بكلّ قيد، وبكلّ ماهيّة من الماهيّات وعينٍ من الأعيان أمر محال عقلاً؛ لاستلزامه للتالي الفاسد العقلي: إمّا محدوديّةِ الواجب تعالى، وإمّا ترتّبِ آثار الماهيّات الممكنة على الوجود الواجبي بما هو وجود واجبي، ومن حيث هو كذلك، وغرضهم من كونه لابشرط مطلقاً إثبات قابليّته للتقييد بكلّ ماهيّة ممكنة من دون

---

١. كلمه «على» متعلّقة ببقاء الأعيان الثابتة.

تأثير لهذا التقييد في المقيّد وبقائه على ما هو عليه قبل التقييد من جهة الذات والحقيقة لصحّة ترتّب آثار الماهيّات الممكنة على وجوده تعالى من جهة تقيّده بها، ولذا يدلّ الدليل العقلي على نفيه؛ لامتناعه من جهة ترتّب التالي الممتنع عليه الدالّ «إنّاً» على امتناع مـتلوّه، وعـلى هـذا لايمكن إثباته من طريق العرفان الشهودي والإفـاضي؛ لأنّ العـلم بـلا معلوم محال؛ فإنّ العلم كاشف عن المعلوم وحاك عنه، وهـذا يـتوقّف على وجود المحكيّ والمكشوف، وإلّا فلا يكون علماً بالواقع بل جهلاً وحيرةً وضلالةً ولو مركّباً.

في تـبيين العـارف الجامي مراد العرفاء مـن وحـدة الوجـود والموجود

والعارف الجامي قد أفصح وبيّن مراد أهل العرفان من وحدة الوجود والموجود على النحو الأوفى في ص ٤٥ ـ ٤٨ بـحيث لايـبقى إبـهام وإجمال لبيانه له بعبارات موضحة في المتن والذيـل فـي كـتاب نـقد النصوص، وأنا أنقل بعض ما في تلك الصفحات؛ لطوله، قال:

وصلٌ: الممكن هو الوجود المتعيّن فإمكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه من حيث حقيقته: وذلك أنّ التعيّن نسبةٌ عقليّة، فهي بالنسبة إلى المرجّح واجبة للمتعيّن، والتعيّن حدوث ظهور الوجود من وجه مـعيّن يـعيّنه القابل المعيّن للوجود بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن بالنظر إلى كلّ تعيّن حادث للوجود أن ينسلخ الوجود عنه، ويتعيّنَ تعيّناً آخَرَ، وينعدمَ التعيّن الأوّل؛ إذ نفس التعيّن هو الواجب الحقّ الساري في الحقائق لا التعيّن المعيّن، وليس كلّ تعيّن معيّن واجباً له على التعيين إلّا لموجباته، فيمكن أن ينعدم ويتعيّن الوجود تعيّناً آخَرَ؛ إذ الوجود المتعيّن لاينقلب عدماً، بل يتبدّل تعيّناته بتعيّنات أُخَرَ غير تعيّنات ما قبلها، فيتحقّق من

هذا حقيقة الإمكان للتعيّن المعيّن و هو نسبة عدميّة في الوجود، فهو بين عدم ووجود مهما رجّح الحقّ إفاضة نور الوجود على ذلك الوجه المعيّن ـ بقي موجوداً، والكشف يقضي بالتبدّل مع الآنات، وإن أعرض عنه التجلّي الوجودي، انعدم فعاد إلى أصله هذا أصل الإمكان.

وأمّا اسم «الغير» «والسوى» للممكنات، فذلك من حيث امتيازاتها النسبيّة والذاتيّة بالخصوصيّات الأصليّة ـإلى أن قال ـ: فما في الحقيقة إلّا وجود مطلق ووجود مقيّد وحقيقة الوجود فيهما واحدة والاطلاق والتعيّن والتقيّد نِسَب ذاتيّة له، فافهم.[١]

ثمّ قال:

وصلٌ: وجود ممكنات عبارت است از تعيّن وتميّز وجود حقيقى در مرتبه‌اى از مراتب ظهور بسبب تلبّس او به احكام وآثار اعيان ثابته كه حقايق ممكنات است. والإيجاد عبارة عن تجلّيه سبحانه في الماهيّات غير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره لانبساط أشعّة نوره. إلخ.

ثمّ قال:

وصلٌ: أعظم الشُبَه والحجب التعدّدات الواقعة في الوجود الواحد بموجب آثار الأعيان الثابتة، فتُوُهِّم أنّ الأعيان ظهرت في الوجود وبالوجود، وإنّما ظهرت آثارها في الوجود ولم تظهر هي ولا تظهر أبداً، فالظهور هوللوجود لكن بشرط التعدّد مع آثار الأعيان فيه، والبطون صفة ذاتيّة للأعيان وللوجود أيضاً من حيث تعقّل وحدته. اگر وجود حق را ـسبحانه وتعالى ـ مرآت اعتبار كنى، ظاهر در وى احكام

---

١. نقد النصوص، ص ٤٥.

وآثار اعيان است نه اعيان بذواتها؛ فإنّها ما شمّت رائحة الوجود. انتهى.

أقول: في الوصل الأوّل في تعريف الممكن يقول: «الممكن هوالوجود المتعيّن فإمكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه به من حيث حقيقته، وذلك أنّ التعيّن نسبة عقليّة» الخ.

في أنّ صريح كلام العارف الجامي هو كون الواحد واجباً وممكناً من جهتين

أقول: هذا الكلام صريح في أنّ الممكن الذي له أثر خارجي هو الوجود المتعيّن وهو ممكن من جهة تعيّنه، وواجب من جهةٍ وحيثيّةِ وجوبه، فالوجود الواحد ممكن وواجب وهو الوجود المقيّد بقيد كماهيّة من الماهيّات، فهذا الوجود مع قطع النظر عن تقيّده بقيدٍ واجبٌ ومعه ممكن بمعنى أنّ له أثرَ الماهيّة الممكنة التي قيّد بها، فالوجود والموجود الممكن أمر واحد ذاتاً، ومتعدّد حيثيّةً واعتباراً.

وقال في الوصل الثاني الذي نقلناه عنه:

وجود الممكن عبارة عن تعيّن الوجود الحقيقي وتميّزه في مرتبة من مراتب ظهوره بسبب تلبّسه بأحكام الأعيان الثابتة وآثارها أي الماهيّات الممكنة التي هي حقائق الممكنات يعرَّف الممكن بأنّه الوجود الحقيقي الذي تعيّن وتميّز في مرتبة ظهوره في الأعيان الثابتة و هي الماهيّات الممكنة، وتلبّسه بأحكامها، وآثارها، والمراد من الوجود الحقيقي هو الوجود الواجبي؛ قال: «والإيجاد عبارة عن تجلّيه سبحانه في الماهيّات الممكنة غير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره وسبباً لانبساط أشعّة نوره»، انتهى.

يفسّر إيجاده تعالى بتجلّيه تعالى في الماهيّات غير المجعولة وغير

في أنّ الايجاد فسّر فــي كـلام العــارف الجامي بالتّجلي

الأصيلة ومع ذلك تكون مرايا ظهور وجوده تعالى في حال كونها غيرَ متحقّقة، وكونِها معدومةً وسبباً لانبساط أشعّة نوره تعالى وهو لا يمكن إلّا بتقيّد وجوده تعالى به؛ إذ المفروض أنّها غير مجعولة لاذاتاً ولا تبعاً لوجودها الخاصّ بها.

وأيضاً في الوصل الثالث الذي نقلناه قال: «أعظم الشُبَه والحجب التعدّدات الواقعة في الوجود الواحد بموجب آثار الأعيان الثابتة فيه» إلى آخر مانقلناه.

مراده أنّ أعظم الشبة وأعظم الأُمور غير المعلوم وجهها وملاكها موجبيّةُ الوجود الواحد لترتّب آثار الماهيّات الممكنة عليه، ووقوع الكثرة في العالَم من الأُمور المختلفة التي هي آثار الماهيّات الممكنة بسبب الوجود الواحد الحقيقي فقط في الخارج، ولذا قد يتوهَّم أنّ نفس الأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة صارت موجودةً بسبب ذلك الوجود الواحد، فالآثار لوجودها المتعدّد لا للوجود الواحد، والحال أنّ آثارها صارت موجودة وظهرت في الوجود لاأنفسها؛ لأنّ أنفسها لم تصر موجودةً، ولم تظهر في الوجود في الماضي، ولاتصير موجودةً، ولا تظهر في الوجود فيما بعدُ أبداً. فالظهور إنّما يكون للوجود الواحد ومنحصر فيه لكن بشرط التعدّد أي لكن ظهوره ـ بحيث يترتّب عليه آثار الممكنات المتعدّدة ـ إنّما يكون من جهة تعدّد ذلك الوجود الواحد بتقيّده بالأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة، وبهذا ترتفع الشبهة العظمى وهي كيفيّة وقوع الكثرة في العالَم الخارج بسبب الوجود الواحد الحقيقي، ويعلم به وجه ترتّب الآثار المتعدّدة للماهيّات الممكنة على

وجود واحد، وبعد هذا يقول:

في أنّ الخفاء والبطون صفة عارضة للأعيان

«والبطون صفة ذاتيّة للأعيان وللوجود أيضاً من حيث تعقّل وحدته».

ولعلّه تفريع لما قبله أي الأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة لو خلّيت وطبعَها، ومع قطع النظر عن إضافة الوجود الحقيقي الواحد إليها ليس لها ظهور وبروز وكونه مظهراً له فضلاً عن التحقّق والوجود، فيكون مَخفيّاً وباطناً وغير ظاهر، فالبطون والخفاء صفة عارضة على ذاتها من حيث هي هي كما أنّ الوجود الواحد الحقيقي يكون البطون والخفاء صفةً عارضة على ذاته إن لم يقيّد بالأسماء والصفات أو بالأعيان الثابتة والماهيّات؛ لأنّه حينئذٍ له مرتبة الأحديّة وهي مقام لا اسم ولا رسم له وهو عالم الغيب المطلق كما أنّه عند تقيّده بالأسماء والصفات يصير ظاهراً بها، وظهوره بها يكون مرتبةَ الواحديّة ومرتبةَ ظهوره بالأسماء والصفات على حسب اصطلاحهم، وكما أنّه عند تقيّده بالأعيان الثابتة يصير ظاهراً بها وهي مَجالٍ ومظاهرُ ومرايا له حينئذٍ، ويترتّب عليه آثارها حينئذٍ لاعليها؛ لعدم وجودها المختصّ بها لها بسبب تقيّده بها وإضافته إليها، فهي تبقى على معدوميّتها في الخارج بعد صيرورتها قيداً للوجود الواحد الحقيقي كما هو صريح كلام العارف الكاشاني في الاصطلاحات الصوفيّة وقد نقلنا عنه، وقال أيضاً فيها في باب العين:

في الكلام العارف الكاشاني في الاصطلاحات

العالم هو الظلّ الثاني وليس إلّا وجودَ الحقّ الظاهر بصور الممكنات كلّها فلظهوره بتعيّناتها سمّي باسم «السوى» و «الغير» باعتبار إضافته إلى الممكنات؛ إذ لاوجود للممكن إلّا بمجرّد هذه النسبة، وإلّا فالوجود

عين الحقّ، والممكنات ثابتة على عدميّتها في علم الحقّ وهي شؤونه الذاتيّة، فالعالم صورة الحقّ والحقُّ هويّة العالَم وروحه وهذه التعيّنات في الوجود الواحد أحكام اسمه الظاهر الذي هو مَجْلى لاسمه الباطن.[١] انتهى.

وفي الذيل ما أنكره وردّه، وقال بوجود مغائر للعالم لوجوده تعالى لكنّه قائم به لا أنّه عينه.

في كلام العارف الجامي في أنّ الظاهر في مرآة وجود الحقّ هو آثار أحكام أعيان الماهيّات دون ذات الأعيان

وكذا في كلام العارف الجامي، قال:

اگر وجود حقّ ـ سبحانه وتعالى ـ مرآت اعتبار كنى ظاهر دروى آثار احكام اعيان است نه اعيان به ذواتها؛ فإنّها ما شمّت رائحةَ الوجود. انتهى.

وفي مقام رفع أعظم الشبه ومجهوليّة موجب الكثرة في العالَم بسبب الوجود الواحد، يقول:

كيفية تحقق الكثرة

إنّ الموجب هو ظهور آثار الأعيان الثابتة وترتيبها على الوجود الواحد لاظهور الأعيان الثابتة أنفسها وترتّب الآثار عليها؛ لأنّها لم تظهر سابقاً، ولاتظهر لاحقاً أبداً. فالآثار المتعدّدة للوجود الواحد لكن بشرط التعدّد الحاصل بتقيّده بها؛ لقابليّته له؛ لأجل لابشرطيّته ولاتعيّنيّته ذاتاً وقبوله لكلّ شرط وقيد؛ إذ كما أنّ اللّا بشرط المفهوميّ قابل لتقيّده بكلّ ما يكثّره كالإنسان كذلك اللابشرط الخارجي؛ إذ الملاك لتحقّق الكثرة بسبب الواحد هو كونه لابشرط بالنسبة إلى القيود المكثّرة، ومطلقاً بالنسبة إليها ذاتاً وجوداً وعدماً، وهذا الملاك متحقّق في اللابشرط

١. الاصطلاحات الصوفية، باب العين، ص ١٠٥.

والمطلق الخارجي كالمفهومي، فلا فرق بينهما. انتهى.

وقال السيّد حيدر الآملي[١]:

في كلام السيّد حيدر الآمـلي فـي جامع الأسرار

اعلم، أنّك إذا تحقّقت أنّ الوجود واحد، وأنّه مطلق غير مقيّد وأنّ المقيّدات مضافة إليه، عرفت أنّ المقيّدات ما لها وجود حقيقةً، لأنّ وجودها إضافة نسبيّة؛ لأنّه عبارة عن إضافة المطلق إلى المقيّد التي ـ أي هذه الإضافة ـ لاتحقّق لها في الخارج، وعرفت أيضاً أنّ المطلق هوالمقيّد بعينه ولكن بوجهٍ آخَرَ، وأنّ المقيّد هو مطلق مع قيد الإضافة، وأنّه ليس في الخارج إلّا المطلق؛ لأنّك لوأسقطت الإضافة بالنسبة إلى الموجودات، لوجدت الوجود على صرافة وحدته ومحض إطلاقه، ووجدت المقيّد موجوداً بالمطلق، معدوماً بدونه، وهذا معنى قولهم: التوحيد إسقاط الإضافات[٢]. انتهى.

في كلام صاحب جامع الأسرار في نقد النقود في مقام بيان الوجه الأوّل لوجه ظهور الوجود الواحد وكثرته

وقال في رسالة نقد النقود في معرفة الوجود في مقام بيان الوجه الأوّل لوجه ظهور الوجود الواحد وكثرته إجمالاً:

وقد بيّنت فيما تقدّم أنّ غيره تعالى ليس بموجود في الخارج أصلاً، بل هو عدمٌ صرف ولاشيءٌ محض، والعدم الصرف واللاشيء المحض ليس له قابليّة الوجود، ولا استعداد المظهريّة، فلا يصلح أن يكون مظهراً، ولاموجوداً في الخارج، فيجب أن يكون الحقّ تعالى هو بنفسه ظاهراً ومظهراً بحكم اسمي: «الظاهر» و«الباطن» أعني يكون تعالى ظاهراً من وجه، باطناً من وجه، أي يكون ظاهراً من حيث الذات

١. جامع الأسرار، ص ١٧٤.

٢. المصدر.

والوجود، مظهراً من حيث الأسماء والصفات، وليس لغيره تعالى ذلك مع أنّ الغير ماله وجود أصلاً كما تقرّر، وهذا من غاية كمال وجوده وعلوّ شأنه.

إلى أن قال:

وإذا كان الحقّ كذلك، فيكون تعالى هو الظاهرَ والمظهر، ويكون واجباً وممكناً، وقديماً وحادثاً، ومطلقاً ومقيّداً، وأوّلاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، أعني لايكون الحقّ بهذا الاعتبار منزّهاً من جميع الوجوه، ولامقيّداً بجميع الوجوه، بل يكون منزّهاً من وجه، وغيرَ منزّه من وجه آخَرَ، أعني أنّه تعالى منزّه من حيث الوجوب والقِدم والإطلاق والبطون، وغير منزّه من حيث الإمكان والحدوث والتقييد والظهور.

إلى أن قال:

وعن هذا المقام قال بعض العارفين: ليس بيني وبين ربّي فرق إلّا أنّي تقدّمتُ بالعبوديّة يعني ليس فرق بين الحقّ والمظاهر إلّا أنّه مقدّم عليها بالذات، وهي متأخّرة عنه بالاعتبار، وإلّا هي هو أو بالعكس ـأي هو هي أي ليست بينهما اثنينيّة بل هما واحد إلّا أنّ الحق حيث يكون مطلقاً ذاتاً، فيكون له التقدّم بالذات؛ لتقدّم ذات المطلق على المقيّد، والمقيّد متأخّر عن المطلق اعتباراً لاحقيقةً؛ لأنّه هو المطلق مع تقيّده بقيد بحيث يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً، والتقيّد أمر عقلي لا خارجي، وليس له وجود خارجي مختصّ به، وإنّما يدركه العقل، وهذا معنى اعتباريّة القيد.

إلى أن قال:

ويشهد بمجموع ذلك أيضاً قوله تـعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ لأنّه أيضاً بيان التنزيه في عين التشبيه، وبيان التشبيه في عين التنزيه، أو بيان الغنى في عين الفقر، وبيان الفقر في عين الغنى، أو بيان الإطلاق في عين التقييد، وبيان التقييد في عين الإطلاق الذي ليس كمال معرفته تعالى إلّا فيهما، أي في الجمع بين المرتبتين كما تقدّم مراراً، وإليه ـ أي إلى مقام الجمع بين التنزيه والتشبيه ـ أشار العارفون نظماً ونثراً.

أمّا النثر، فقولهم: إيّاك والجمعَ والتفرقةَ؛ فإنّ الأوّل يورث الزندقة والإيجاد ـ أي القول بالتعدّد ـ والثاني يورث تعطيل الفاعل، المطلق ـ أي القول بحصر الوجود بمرتبة الوجوبي والإطلاق من دون تقيّده بالمظاهر والمجالي ـ وعليك بهما فإنّ جامعهما موحّد حقيقي وهو المسمّى بجمع الجمع وجامع الجميع، وله المرتبة العليا والغاية القصوى.

وأمّا النظم، فقولهم أيضاً:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيِّداً
و إن قلت بالتشبيه كنت محدِّداً

و إن قلت بالأمرين كنت مسدِّداً
و كنت إماماً في المعارف سيّداً

فمن قال بالإشفاع كان مشركاً
و من قال بالإفراد كان موحِّداً

فإيّاك والتشبيهَ إن كنت ثانياً
و إيّاك والتنزيهَ إن كنت مفرداً

فما أنت هو بل أنت هـو وتـراه

في عين الأُمور مسرّحاً ومقيّداً[١]

انتهى.

في الاستدلال بالقرآن على أنه جامع للتنزيه والتشبيه

أقول: استدلّ بجملتين من القرآن على أنّه جامع للتنزيه والتشبيه أي لمرتبة الإطلاق واللاتعيّن والوجود الوجوبي ولمرتبة التقيّد بالماهيّات التي هي المظاهر له.

وجه الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ أن ليس مثله شيء إشارة إلى التنزيه ومقام الإطلاق والوجود الوجوبي إن كان الكاف زائدةً للتأكيد أي ليس له مماثل ذاتاً، ووصفاً ذاتياً بوجه من الوجوه وهو هو وحده، ويكون «هو السميع البصير» تشبيهاً؛ لأنّ الخلق سميع بصير، فهو يتّصف بصفات خلقه لأجل تقيّده بما يتّصف بهما أي هو لأجل تقيّده به متّصف بهما.

وإن كان الكاف الداخلة عليه الدالّة على التشبيه غيرَ زائدة، فتكون إشارةً إلى مقام التشبيه؛ إذ معناه حينئذ نفي مثلِ مثلِه لانفيُ مثله، فيدلّ على المثل، فنفاه، ويكون «هو السميع البصير» إشارةً إلى التنزيه؛ لأنّ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أي هو وحدَه السميع البصير دون غيره، يعني لايسمع ولايبصر إلّا هو:

ويمكن أن يكون «هو السميع البصير» إشارةً إلى التنزيه والتشبيه معاً؛ إذ كلمة «هو» إشارة إلى الإطلاق والوجود الوجوبي، وحمل السميع

---

١. نقد النقود، ص ٦٦٠.

البصير عليه إشارة إلى التشبيه، وأنّه هو الذي يتّصف بما يتّصف به خلقه والممكن.

وقال أيضاً: «أشار العارفون أيضاً إلى ذلك المقام نثراً ونظماً وهو قولهم: إيّاك والجمع والتفرقة» هذا هو النثر.

والمراد من «الجمع» الذي لابدّ من الاجتناب والحذر عنه هو الاعتقاد بتعدّد مقام التنزيه والتشبيه وجوداً بأن يكون هناك وجود واجبي ووجود مقيّد بالماهيّة، وقالوا: إنّه يورث الزندقة والإلحاد؛ لأنّ الوجود الخارجي عندهم مساوق للوجود الوجوبي بالذات.

والمراد من «التفرقة» ـ التي لابدّ من الاجتناب والحذر عنها ـ هو الاعتقاد بوجودٍ واحد فقط.

إمّا خصوص الوجود الواجبي المطلق غير المقيّد بالأعيان، ويعبّر عنه بالتنزيه؛ إذ هو يوجب حصر الوجود في الوجود الإطلاقي، وأنّه لاتأثير له، وأنّ الآثار للماهيّات ليست أثراً له. فهو ليس فاعلاً لها، ويوجب تعطيلَ وإنكارَ الفاعل المطلق.

وإمّا خصوص الوجود المقيّد وهو يوجب حصر الوجود في الوجود المحدود والمقيّد بالماهيّة وهو أيضاً أمر محال؛ للزوم وجود المقيّد بدون المطلق على حسب ما هو الواقع بزعمهم من وحدة الوجود والموجود الواجبي المطلق القابل للتقيّد حسب ما استدلّوا لإثباته، وحسب عرفانهم الشهودي والإفاضي لإدراك الواقع.

في توضيح ما مرّ من المنظوم بعض التوضيح

وبعد بيان مرادهم من نثرهم لعلّه لايحتاج إلى بيان شعرهم؛ لكفايته عنه إلّا أنّه لابأس بتوضيحه بعضَ توضيح، ففي البيت الأوّل

يقول القائل:

القول بالتنزيه في الوجود الخارجي، وأنّه وجود واجبي مطلق غير مقيّد بالأعيان والماهيّات الممكنة فقط مستلزم لحصر الوجود الخارجي به وتقييدِه بهذه المرتبة ونفي مرتبة الأسماء والصفات والمظاهر وهو خلاف الواقع وإنكار للفاعل المطلق وما هومنشأ جميع الآثار؛ لأجل تقيّده بالأعيان.

والقول بالتشبيه وبالوجود المقيّد بالأعيان فقط قول بالوجود المحدود بالحدّ الماهوي فقط وهو خلاف الواقع حسب ما اقتضاه الدليل والعرفان الإفاضي الشهودي؛ لكونه إنكاراً للوجود الوجوبي والمطلق الذي يستحيل بدونه الوجودُ المقيّد والمحدود بالحدّ الماهوي، وإثباتاً للوجود المقيّد بدون المطلق وهو محال؛ لأنّ المقيّد هو المطلق مع التقيّد.

وفي البيت الثاني يقول القائل: القول بالأمرين بين التنزيه والتشبيه اللذين مرّ معناهما قول سديد وصحيح و صواب، ويكون القائل به يليق بأن يؤتمّ به في الأُمور الاعتقاديّة ومعرفة الحقائق وهو من سادات أهل المعرفة.

وفي البيت الثالث يقول: إنّ القائل بالإشفاع بأن يجعل الواحد شفعاً وزوجاً ـ أي يقول بالتعدّد، وأنّه في الخارج يكون وجوداً واجباً مطلقاً ووجوداً إمكانياً محدوداً ـ يكون مشركاً.

والقائل بالوجود الواحد والفرد يكون موحّداً ـ أي فقد جعله واحداً منزَّهاً عن الكثرة، مقيّداً بالوحدة ـ وقع في الشرك كالأوّل من حيث

لايشعر؛ إذ التعدّد والتكثّر موجود، فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده، وثبت التماثل، فلايجوز أن نقول: إنّه فرد لايلحقه التعدّد، وأفرده من جميع الوجوه، وجرّده عن كلّ ماسواه، وأخرج عنه التكثّر للتنزيه.

وفي البيت الرابع يقول: إنّ القائل بالوجود الواحد والفرد لابدّ من أن يحذر ويجتنب عن التشبيه والوجود المحدود فقط؛ لما ذكرناه من الوجه؛ وأيضاً لابدّ من أن يجتنب عن التنزيه والوجود الواجبي المطلق واللابشرط من دون تقيّد بالأعيان؛ لما ذكرناه من الوجه أيضاً.

وفي البيت الخامس يقول قائله لمخاطبه: لستَ أنت هو الوجودَ الواجبيَّ المطلق بما هو كذلك؛ لأنّك ممكن، لكنّك أنت هو بما هو الوجود الواجبي الساري في الأعيان والمقيّدُ بكلّ ماهيّة ممكنة من جهة لابشرطيّته وإطلاقه الموجب لقابليّته للتقيّد بكلّ قيد وماهيّة، فأنت الوجود الواجبي المقيّد بماهيّتك، فوجودك وجوده المقيّد لاالمطلق الذي هو مرتبة الوجوب، فليس لك وجود مختصّ بك، مغاير للوجود الواجبي أعاذنا اللّه من هذه المقالة وأمثالها، وعصمنا منها.

إلى أن قال:

كلام السيد حيدر الآملي

وبالجملة، لازال الوجود الحقّ ظاهراً باطناً، أوّلاً آخراً، واحداً كثيراً، خالقاً مخلوقاً، عبداً ربّاً، وليس تمنع ظاهريّته باطنيّته، ولا أوّليّته آخريّته، ولا وحدته كثرته، ولاخالقيّته مخلوقيّته، ولا ربوبيّته مربوبيّته، هو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكلّ شيء عليم. انتهى.

وينقل شعراً عن ابن العربي في فصوصه يدلّ على مدّعاه:

أشعار محي‌الدّين في فصوصه في عدم التمايز بين الواجب والممكن

فـلولاه ولولانـا لمـا كـان الذي كـانا
وإنّـا عـينه فـاعلم إذا مـا قـلت إنسـانا
فـلا تـحجب بـإنسان فـقد أعـطاك بـرهانا
فكـن حـقّاً وكـن خـلقاً فكـن بـالله رحـمانا
وغـذّ خـلقه مـنه فكـن روحـاً وريـحانا
فأعـطيناه مـا يـبدو بـه فـينا فأعـطانا
فـصار الأمـر مـقسوماً بـإيّاه وإيّـانا[1]

أي قوام العالم وما وقع في الخارج بالله وبنا معاً، لابأحدنا، فلولاه و لولانا، لم يتحقّق ما وقع وتحقّق في الخارج.

اعلم، أنّا عينه لاغيره على ما بيّنّا مرادهم من العـينيّة، وبـيّنوه فـي الوجود.

فإذا تكلّمت في إنسان في وجوده وآثاره، ورأيت ما فيه من الوجود والآثار، فلابدّ من أن لايصير حجاباً لما هو الواقع وموجباً لعدم دركه بان تعتقد بأنّ الآثار للإنسان ووجوده بل لابدّ من أن تعتقد بأنّ الآثار له تعالى من جـهة تـقيّده بـماهيّة الإنسـان، فأنت الحـقّ والخـلق مـعاً باعتبارين، وإذا كان وجودك وجـودَ الله لأجـل إضـافته إلى مـاهيّتك، فتكون رحماناً ومحسناً إلى الخلق برحمانيّته

وغذّ الخلق وأعطهم الغذاء المعنوي والمادّي من كلّ ما هو إحسان من الآثار التي للماهيّات الممكنة المرتّبة على وجوده المضاف إليـها،

---

١. نقد النقود في معرفة الوجود، ص ٦٧٠.

فتكون التغذية منه تعالى، فتكون روحاً وريحاناً للخلق لأجل تغذيتك لهم، المستندة إليه تعالى، فالآثار التي لماهيّاتها المتحقّقة فـي الخـارج. نحن أعطيناها لأجل دخالتنا فيها؛ لكون ماهيّاتنا قيداً لوجـوده وهـو تعالى أعطانا أيضاً؛ لأنّها مترتّبة على وجوده المضاف إليـها، فكـلانا دخيلان في تحقّق تلك الآثار الكثيرة.

في تبيين العالم بـما ليس بـصحيح وهـو خلاف جميع الأديان

وقال بعد قوله: «وبالجملة، لازال الحقّ ظاهراً وباطناً» إلخ وقد نقلناه آنفاً:

ولا شكّ أنّ إظهار مثل هذه الأسرار خلاف الأدب والشرع. فأمّا مـع أهله، فتركُ هذا الأدب أدب، كما قيل:

فآداب أرباب العقول لذي الهـوى

كآداب أهل السكر عند ذوي العقل

وقيل:

ومَن منح الجهّال علماً أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأيضاً كيف أسكت وأكتم وأنا عارف بقول الله تـعالى: ﴿إِنَّ الَّـذِينَ يَـكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّـاهُ لِلنّاسِ فِـى الْكِتابِ أُولـٰئِكَ يَلْعَنُـهُمُ اللّـهُ وَيَـلْعَنُـهُمُ اللاّعِـنُونَ﴾[1]؟ وكيف لا أُظهر وأنا مأمور بإظهاره؛ لقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَـقُّ مِـنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُـؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2]؟ وكيف لا أُؤدّي إلى أهله حقّه وأنا مأمور بأدائه؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا

١. البقرة (٢) الآية ١٥٩.
٢. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

ٱلْأَمانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾[١]؟ وكيف لا أقول وأنا عالم بقول النبيّ ﷺ: «من كتم علماً نافعاً، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»؟ وكيف يجوز الخوف من الملامة وإظهار الحقّ وأنا من جماعة ورد فيهم ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾[٢] والله لا أرجع عن هذا القول مادامت الحياة باقيةً، والآذان واعيةً، لله الحمد والمنّة. وتلك شقشقة هدرت، ثم قرّت.[٣] انتهى.

في بيان انحصار الوجود الخارجي فيه تعالى عند السيد حيدر

أقول: هذه العبارات كاشفة عن اعتقاد القائل بما اعتقد أنّه على الحقّ في تصويره للعالَم الخارجي ومعرفتِه له، وهو مصيب في معرفته للعالَم بأنّ في الخارج وجوداً وموجوداً واحداً شخصيّاً لاسنخيّاً، وأنّه في وجوده لايحتاج إلى غيره مطلقاً، وليس له حيثيّة تقييديّة ولا تعليليّة بالنسبة إلى وجوده، فيكون واجبَ الوجود بالذات ومبدأً لغيره وليس له مبدأ ولكنّه لابشرط واللا تعيّن ومطلق من كلّ قيد حتّى الإطلاق واللاتعيّن، ومن هذه الجهة قابل لتقيّده بالأعيان والماهيّات الممكنة، وبواسطة تقيّده بها يترتّب عليه آثار الممكنات لا عليها بعد أن لا يمكن ترتّبها عليه من جهة وجوب وجوده، لعدم كونها من آثاره؛ لتنافيها مع الوجود الوجوبي، وسيأتي -إن شاء الله- بطلان تبيين العالَم بما ذكر، وأنّ معرفته على نحو ما ذكر على خلاف الواقع؛ لأنّه أمر محال.

---

١. النساء (٤) الآية ٥٨.

٢. المائدة (٥) الآية ٥٤.

٣. نقد النقود في معرفة الوجود، ص ٦٧٠.

مضافاً إلى أنّه خلاف ضروريّ جميع الأديان الالهيّة الصحيحة غيرِ المحرّفة من تعدّد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود وجـوداً، وتـغاير هما الوجودي بحيث يكون لكلّ منهما وجـود مـختصّ بـه وإن كـان أحدهما قائماً بالآخر ويتوقّف وجوده عـليه بـخلاف العكس؛ لكـون الآخر قائماً بنفسه ومبدأً للكلّ، ولا مبدأ له؛ لقيامه بـنفسه حسبَ مـا اقتضاه البرهان القاطع.

ونكتفي بهذا المقدار في بيان الأمر الأوّل وهـو البـحث التـصوّري والشرح اللفظي، وبيان المراد من وحدة الوجود والمـوجود الشـخصي عند القائلين بها بالرجوع إلى كـلماتهم وبـياناتهم وتـصريحاتهم بـبيان مرادهم منها، ونشرع في الأمر الثاني وهو دليلهم على إثبات مـدّعاهم المذكور، وتمسّكوا لإثباته بأمرين:

في بيان أدلّة العرفاء عـلى إثـبات وحـدة الوجود

أحدهما: الدليل العقلي المبتنى على أنّ العـلم بشـيء مـعلول للـعلم بشيء آخَرَ سواء كان العلم بـالشيء الأوّل الذي هـو العـلّة بـديهيّاً أو نظريّاً أو مركّباً إلّا أنّه لابّد من الانتهاء إلى البديهي لو كان نظريّاً كلّاً أو بعضاً.

ثانيهما: العرفان الشهودي والإفاضي المبتني على إفاضته تـعالى أو جنوده بإذنه على النفس القابلة لها لتـطهيرها عـن الأدنـاس البـاطنيّة وأنجاسها، وتخليتها عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة.

والأوّل يحصل بما يزيلها من المبادي التصديقيّة المبطلة والمزيلة لها.

والثانية تحصل بالسير والسلوك العملي الدخيل في إزالتها عن النفس المستلزمة لتحليتها بضدّها، وبالفضائل الأخلاقيّة، فتصير النفس مستعدّةً

بالفعل للإفاضة وللشهود القلبي المفاض من المفيض الحقيقي أو جنودِهِ بإذنه.

وما هو العمده من الأمرين عند هم لإثبات مدّعاهم هو الثاني دون الأوّل؛ لاعتراف بعضهم بأنّه لاطريق للعقل لإثباته ولالنفيه كما هو المصرَّح به في كلام العارف الجامي[1] ونقلناه عنه سابقاً. قال بالفارسيّة:

في أن العمدة لإثبات المدّعى من الأمرين هو الثاني لعدم صلاحية العقل عند بعضهم لذلك

و اين را حواله به كشف صريح و ذوق صحيح مى‌كنند واين، طورى است وراء طور عقل يعنى قوّهٔ عقليّه به ادراك آن وافى نيست، نه آن‌كه منافى طور عقل است؛ زيرا كه به مقدّمات عقليّه نه إثبات آن مى‌توان كرد نه نفى آن. والله تعالى اعلم. انتهى.

ونقل في الذيل عن الغزالي أيضاً ما ذكره. وقال العارف الكاشاني في اصطلاحات الصوفيه: «وهذا أمر ذوقي ينبو عنه الفهم، ويأباه العقل.»[2] انتهى.

وإن كان الظاهر من قوله: «ويأباه العقل» أنّه يمتنعه العقل إلّا أنّ عدم إمكان إثباته بالعقل والدليلِ العقلي مقطوع المراد منه إلّا أنّهم مع ذلك استدلّوا بالدليل العقلي أيضاً لرفع الاستبعاد من كون وجودٍ خارجي كذلك، وللمماشاة للخصم من أهل الاستدلال كالحكماء والفلاسفة، ويذهبون أيضاً إلى إثبات مدّعاهم من طريق مذهب الحكماء والفلاسفة لإثبات مدّعاهم ويعتقدون به؛ لأنّهم يعتقدون أنّ الطريق إلى كشف الحقائق الخارجيّة هو الاستدلال العقلي.

---

١. نقد النصوص، ص ٢٣ و ٢٤.

٢. اصطلاحات الصوفية، ص ٨٤.

في نقل كلام صاحب الشوارق وتوضيحه في إثبات مراد الصوفيّة من وحدة الوجود

وقد نقل المحقّق اللاهيجي صاحب الشوارق في بحث زيادة الوجود على الماهيّة عن بعض الصوفيّة ـ وفي الحاشية أنّه صدرالدين القونوي في بعض رسائله المسمّى بالهادية ـ بعد نقله عنه ما هوالمراد من وحدة الوجود عندهم أنّه قال:

إنّ مستند الصوفيّة فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان، لاالنظر والبرهان، فإنّهم لمّا توجّهوا إلى جناب الحقّ سبحانه بالتعرية الكاملة، وتفريغ القلب بالكلّيّة عن جميع التعلّقات الكونيّة، والقوانين العلميّة مع توحيد العزيمة، ودوام الجمعيّة، والمواظبةِ على هذه الطريقة بدون فطرة ولا تقسيم خاطر، ولا تشتّت عزيمة منّ الله سبحانه عليهم بنور كاشف يُريهم الأشياءَ كما هي، وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طورٍ وراءَ طور العقل، ولاتستبعدنّ وجود ذلك، فوراءَ العقل أطوار كثيرة لايكاد يعرف عددها إلّا الله سبحانه، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل، وكما يمكن أن يحكم العقل بصحّة ما لا يدركه الوهم كوجود موجودٍ ـ مثلاًـ لايكون خارجَ العالَم ولاداخلَه، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحّة بعض ما لايدركه العقل كوجود حقيقةٍ مطلقة محيطة لايحصرها التقييد ولايقيّدها التعيّن[١]. انتهى موضع الحاجة.

في أنّ كلام صاحب الشوارق اللاهيجي مطابق لكلام الجامي دون الكاشاني

أقول: قوله: «يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحّة بعض مالايدركه العقل» صريح في أنّه يمكن إثبات مالايدركه العقل لأجل

---

١. الشوارق، ج ١، ص ٣٧.

عدم وجدانه لدليل يدلّ عليه مع تحقّقه في الواقع، لا إثباتُ ما يدرك امتناعَه العقلُ، فكلامه مطابق لكلام العارف الجامي هنا دون العارف الكاشاني على ما هو ظاهر كلامه، ومع هذا نقل عنه الاستدلال العقلي أيضاً على مدّعاه عقيبَ كلامه المنقول عنه.

في أنّ مراد العرفاء من وحدة الوجود والموجود أنّه في الخارج وجود وموجود واحد شخصي ليس له حيثية تعليليّة ولاتقييديّة

وممّا نقلنا من بعض أهل الخبرة من أهل العرفان من بعض كلماتهم الدالّةِ على مراده من وحدة الوجود والموجود انقدح أنّ مرادهم أنّه في الخارج وجود وموجود واحد شخصي في قبال الكلّي، ومصداقٌ واحد لمفهوم الوجود، واجب الوجود ذاتاً، وليس له حيثيّة تعليليّة ولاتقييديّة لأصل وجوده ولايحتاج في أصل وجوده إلى أمر خارج عن ذاته ولا تقيّد ذاته بالوجود، فذاته عين الوجود، ولايتوقّف على غيره مطلقاً.

ومعنى «ذاتُه عين الوجود» هو عدم الحيثيّة التقييديّه له، ومعنى أنّه وجود لايتوقّف على غيره وأمرٍ خارج عن ذاته مطلقاً هو عدم الحيثيّة التعليليّة له، ولازم الأمرين وجوب وجوده بالذات؛ إذ ذاته مع قطع النظر عن غيره تقتضي اتّصافه بالوجود، فصحّة حمله عليه في قبال الممكن؛ حيث إنّه على أصالة الماهيّة لاتقتضي ذاته مع قطع النظر عن غيره اتّصافَه بالوجود ولا بالعدم، فلا يصح حمل أحدهما ـ ولو اشتقاقاً ـ عليه لخلوّ ذاته عنهما معاً، وعلى أصالة الوجود لا يقتضي الأمرين مع قطع النظر عن الأمر الخارج وهو العلّة لقوام ذاته بها وإن كان مقتضياً لاتّصافه بالوجود ذاتاً؛ لكونه عينَ الوجود إلّا أنّه لايكفي لاتّصافه به؛ لكونه متعلّقاً بغيره وغيرَ قائم بذاته، فأهل العرفان ـ على حسب ما نقلنا عن بعضهم مرادَهم ممّا يستفاد من كلامهم ـ قائلون بالوجود الواجب

بالذات في الخارج، وأنّه في وجوده الواجبي لايحتاج إلى شـيء، ولا دخل لشيء فيه لا تقييداً ولا تعليلاً، بل هما ينافيان وجوب وجوده.

وأيضاً لايمكن أن يترتّب آثار الممكنات عليه مـن جـهة وجـوب وجوده الذاتي؛ لتنافي آثارها لوجـوب وجـوده. ويـعبّر عـنه بـمرتبة الأحديّة وغيب الغيوب والغيب المطلق ومقام لااسم ولا رسم له. ولكنّه لابشرط بالنسبة إلى ظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر غير المتناهية بحسب النِسَب المختلفة، والاعتبارات المتغايرة، فيكون قابلاً لأن يتقيّد بالماهيّات الممكنة، فيتصوّر بصورها، ويتجلّى بجلوتها، فيترتّب عـليه آثارها لاعليها، فمن هذه الجهة لاإشكال في ترتّب آثار الممكنات عليه حتّى آثار الممكنات الماديّة والحوادث الزمانيّة.

فـي نـقل صـاحب الشـوارق كـلام صدرالدين القـونوي الموجود في رسـالته المسمّاة بالهادية

ونقل صاحب الشوارق عن صدرالدين القونوي في رسالته المسمّاة بالهادية أنّه إذا اختلف حقيقة بكونها في شيء أقوى، أو أقدمَ، أو أشدَّ، أو أولى، فكلّ ذلك عند المحقّقين راجع إلى الظهور دون تعدّد واقع في الحقيقة الظاهرة أيّةَ حقيقة كانت من علم أو وجود أو غيرهما. فـقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي أتمّ منها من حيث ظهورها في قابل آخَرَ مع أنّ الحقيقة واحدة في الكلّ. والمفاضلة والتـفاوت واقـع بـين ظهوراتها بسبب الأمر المظهر المقتضي لتعيّن تلك الحقيقة تعيّناً مخالفاً لتعيّنها في أمر آخَرَ. فلا تعدّد في الحقيقة من حـيث هـي، ولاتـجزية ولاتبعيض.

قال: «ثمّ إنّ مستند الصـوفيّة» إلى آخـر مـانقلناه سـابقاً. فـالتعدّد والتكثّر في الخارج في ظهور الوجود الواحـد الحـقيقي فـي المـظاهر

والمجالي المتعدّدة المختلفة شدّةً وضعفاً من جهة اختلاف القوابل والمظاهر والمجالي وآثاره المختلفة كذلك لأجل تقيّده بها، فالتشكيك في ظهور الوجود الواحد الحقيقي لأجل اختلاف القوابل والقيود في قبول ظهوراته فيها لترتّب آثارها عليه من جهة الشرائط ككفاية إمكانه الذاتي في بعضها كالعقول وعدم كفايته في بعضها الآخر، وتحتاج إلى الاستعدادي أيضاً وهكذا وكلّما كان الشرط أكثرَ فظهوره فيها أضعفُ، فلاتشكيك في الوجود الخارجي نفسه بنحو التشكيك الخاصّي وكانت الوحدة سنخيّة لاشخصيّة، فالوجود الواحد الحقيقي المذكور وإن لم يكن لابشرط من جهة الصدق على المتعدّد وقابلاً له؛ لكونه وجوداً خارجياً لاكلّياً، ولكنّه لابشرط من جهة صحّة تقيّده بقيود متعدّدة كالأسماء والصفات والماهيّات الممكنة، ولذا نقل عنه صاحب الشوارق في آخر كلامه السابق قال:

في نقل صاحب الشوارق بقية كلام صدرالدين قونوي من رسالته

ثمّ إنّه لايخفى على من تتبّع معارفهم المبثوثة في كتبهم أنّ ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لايدلّ إلّا على إثبات ذاتٍ مطلقة محيطة بالمراتب العقليّة والعينيّة، منبسطةٍ على الموجودات الذهنيّة والخارجيّة، ليس لها تعيّن يمتنع معه ظهورها مع تعيّنٍ آخَرَ من التعيّنات الإلهيّة والخَلقيّة، فلامانع أن يثبت لها تعيّن يجامع التعيّناتِ كلَّها، لاينافي شيئاً منها، ويكون عينَ ذاته، غيرَ زائد عليه لاذهناً ولاخارجاً، إذا تصوّرها العقل بهذا التعيّن، امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراكَ الكلّي بين جزئيّاته، لاعن تحوّله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر غير المتناهية علماً وعيناً، وغيباً وشهادة بحسب النِسَب المختلفة،

والاعتبارات المتغايرة. انتهى كلامه.

أقول: فهم ينكرون أن يكون الوجود الواحد الحقيقي لابشرط ومطلقاً كلا بشرطيّة المفهوم الكلّي وإطلاقه، التي لازمها قابليّة الصدق على الكثيرين؛ لكونه وجوداً خارجيّاً، وجزئيّاً حقيقيّاً، ولكنّهم قائلون بكونه لابشرط ومطلقاً بمعنى كونه قابلاً للتقيّد بقيود متعدّدة كالماهيّات الممكنة، المستلزمِ لصحّة ترتّب آثارها عليه من دون محذورِ ترتّب آثار الممكن على الوجود الواجبي بالذات.

في بعض التّوجيهات لكلام العرفاء مع كونه خلاف ما هو ظاهر صريح كلام بعضهم كحمل النسب والإضافات على لإضافة لإشراقيّة والفيض المنبسط ذو المراتب بالتشكيك الخاصّي

إلى هنا قد انقدح مراد أهل العرفان الاصطلاحي من وحدة الوجود والموجود حسَبَ ما يدلّ عليه كلام أهل خُبرتهم في هذا الفنّ وإن وجَّه مَن له حسن الظنّ بهم ـ مع عدم إذعانه بما هو يظهر من كلامهم من جهة عدم ابتنائه على المباني العقليّة البرهانيّة ـ بعضَ التوجيهات من كون مرادهم من النِسَب والإضافات التي له إلى الماهيّات هو الإضافة الإشراقيّة، والفيض المنبسط الذي هو ذو المراتب بالتشكيك الخاصّي الذي هو معتقد الفهلويين الذين تبعهم أصحاب الحكمة المتعالية وتابعوها.

ولأجل كون الوجودات الإمكانيّة عينَ الارتباط إلى المبدأ الأعلى، لاشيئاً له الربط بحيث لايمكن تعقّلها بدون تعقّله فضلاً عن وجودها بدون وجوده عبّروا عنها بالنسب والإضافات والتقيّدات، لاشيءٍ له النسبة والإضافة والتقيّد، وهذا التشكيك يكون الخاصَّ الخاصّي الذي عُبِّر عنه بالتشكيك في ظهور الوجود الواحد الحقيقي لشدّة ارتباطها به بحيث لاوجود لها غير وجوده، أو بأنّ مرادهم من وحدة الوجود

والموجود الشخصي هو انحصار الوجود الخارجي الذي هو مصداق بالذات لمفهوم الوجود في الوجود الواجبي؛ لقولهم بأصالة الوجود فيه فقط.

في أن الممكنات ليست مصاديق بالذات لمفهوم الوجود ومعنى كونها موجودة أنّها منسوبة إلى الوجود

وأمّا الممكنات، فليست مصاديقَ بالذات لمفهوم الوجود، وأنّه ليس لها وجود مختصّ بها، وأنّها أُمور خارجيّة منسوبة إلى الوجود الخارجي لمناسبة كونه علّة لها، ومعنى كونها موجودةً أنّها منسوبة إلى الوجود، وأنّها كلمة مفيدة للنسبة كاللّابِن والتّامِر، ولاتفيد أنّها متّصفة بالوجود الخارجي؛ لقولهم بأصالة الماهيّة في الممكنات، كما ينسب هذا إلى ذوق المتألّهين ونحوهما، ولكنّها خلاف ما يدلّ عليه كلام بعض أهل خُبرتهم، ولعلّه أقرب إلى التأويل من كونه تفسيراً لكلامهم ومرادهم منه.

مضافاً إلى أنّ التشكيك الخاصّي في الوجود ـ من الوحدة السنخيّة وتعدّد الوجود والموجود الشخصي بسبب اختلاف المراتب بالشدّة والضعف، ويعبَّر عنه بوحدة الوجود وكثرةِ الموجود، وبالوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، ينجّر إلى وحدة الوجود والموجود الشخصي وهذا من لوازم الوحدة السنخيّة والتشكيك الخاصّي والاختلاف بالشدّة والضعف؛ لأنّ الوحدة السنخيّة مع الاختلافِ بالشدّة والضعف، وكون ما به الاختلافُ عينَ ما به الاتّحاد المستلزمة لكون الوحدة في عين الكثرة، وكون الكثرة في عين الوحدة ـ مستلزمة لوحدة الوجود والموجود الشخصي؛ لعدم وجود ما يحصّل التعدّد والكثرة؛ لأنّ ما به الامتياز والتعدّد في الشديد عينُ ما به الاتّحاد والقدر المشترك ذاتاً وحقيقة، وفي الضعيف فقدانُ ما يجده الشديد من الزيادة، وفقدانه عدمه

في أنّ التشكيك الخاصّي مستلزم لكون الوحدة في عين الكثرة وبالعكس وهو مستلزم لوحدة الوجود والموجود الشخصي

في الضعيف، والعدم ـسواء كان مطلقاً أو مقيّداًـ لاشيءٌ محض، ولا واقعيّة له في الخارج، ولاتحقّق له فيه، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في الموجود الخارجي لاجزءاً ولا شرطاً، فحقيقة الضعيف هو الوجود المحض، فلا يبقى إلّا سنخ واحد والشيء الواحد. وقوام التعدّد بوجدان كلّ من الأمرين لما لايجده الآخر، فكما أنّ المفهوم الكلّي لايمكن تعدّده من قِبل ذاته ولابدّ من تقيّده بالقيد المتعدّد، كذلك الوجود الخارجي الواحد سنخاً، والاختلاف الذاتي بالنقص والكمال أعمّ من الاختلاف بالشدّة والضعف؛ لوجود الأوّل في المتباينين دون الثاني.

في أنّ قوام التعدّد بوجدان كلّ من الأمرين لما لايجده الآخر وأنّ الاختلاف الذاتي بالنقص والكمال أعمّ من الاختلاف بالشدّة والضعف

والقول بأصالة الماهيّة ـسواء كان في الواجب والممكن كما قيل، أو في خصوص الممكناتـ أمر محال كما بيّنّاه في محلّه؛ إذ كون الماهيّة أصيلةً وأمراً خارجيّاً بالذات، ومنشأ للآثار أمر محال، فلايمكن أن يكون التشكيكُ الخاصّيَّ.

في محاليّة إصالة الماهيّة حتّى في الممكنات

وأصالة الماهيّة في الممكنات وأصالة الوجود في الواجب بالذات موجبتان لتحقّق الكثرة في الخارج، فيبقى التباين الذاتي بين الوجودات على القول بأصالة الوجود في الواجب والممكن، والتباين الذاتي بينهما كما هو المنسوب إلى المشّاءين، واستشكلوا عليه أيضاً ببعض الأُمور الذي يمكن الجواب عنه،[1] والقولُ بوحدة الوجود والموجود الشخصي في الواجب وكثرةِ آثار الممكنات المترتّبة على وجوده لأجل تقيّده

١. عطف على فاعل «يبقى».

بماهيّاتها كما مرّبيانه كما هو قول أهل العرفان على ما يدلّ عليه كلام أهل الخبرة منهم والآنَ كلامنا فيه؛ فإنّ أُصول الأقوال عند الإلهيّين في تبيين ما في الخارج من العالَم خمسة:

في عدّ الأقوال في تبيين ما في الخارج وأنها خمسة: الأوّل منها: (وهو مزيّف) إصالة الماهيّة في الواجب ولكنها مجهولة

أحدها: هو القول بأصالة الماهيّة حتّى بالنسبة إلى الواجب مع القول بأنّ الواجب ماهيّة مجهولة الكنه، والممكنَ ماهيّة معلومة الكنه.

و هو قول مزيّف جدّاً.

القول الثاني: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في ما سواه بمعنى المنسوب إلى الوجود دون واجد الوجود والمتّصف به

ثانيها: هو القول بأصالة الوجود في الواجب فقط، وأنّه مصداق بالذات لمفهوم «الوجود» وأصالةِ الماهيّة بالنسبة إلى ما سوى الله من الممكنات بمعنى المنسوب إلى الوجود لابمعنى واجد الوجود ومتّصف بالوجود.

وهذا مزيّف بالنسبة إلى الممكنات؛ لمحاليّة أصالة الماهيّة مطلقاً وإن نُسب إلى ذوق المتألّهين.

القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب والممكن مع التشكيك الخاصّي

ثالثها: هو القول بأصالة الوجود في كلّ من الواجب والممكن، وأنّ كلّاً منهما مصداق بالذات لمفهوم «الوجود» مع وحدتهما سنخاً، وتعدّد الوجود بسبب اختلاف المرتبة بالشدّة والضعف، وهو قول الفهلويين وأصحاب الحكمة المتعالية وتابعيهم.

القول الرابع: أصالة الوجود في الواجب والممكن مع تعدّد الوجود والموجود وتباين وجودهما

ورابعها: هو القول بأصالة الوجود في كلّ من الواجب والممكن مع تعدّد الوجود والموجود، وتباين الوجودات ذاتاً، وهو قول المشّاءين.

القول الخامس: في أصالة الوجود في الواجب وحده وهو

خامسها: هو القول بأصالة الوجود في الواجب فقط، ووقوع التعدد بسبب ترتّب آثار الممكنات على وجود الواجب لأجل تقيّده بالماهيّات ذوات الآثار، وهذا هو قول أهل العرفان الاصطلاحي وهو المبحوث عنه لنا.

الأمر الثاني: في إقامة الدليل على مدّعى أهل العرفان ولهم طريقان لإثبات مدّعاهم: الطريقة الأوّل: الاستدلال العقلي

الأمر الثاني في إقامة الدليل على ما ادّعاه أهل العرفان الاصطلاحي من وحدة الوجود والموجود الشخصي مع وقوع الكثرة بسبب الوجود الواحد الشخصي بتقيّده بالممكنات وترتّب آثارها عليه لاعليها؛ لعدم الوجود المختصّ بها لها بسبب هذا التقيّد، وإنّما أثر هذا التقيّد صحّة ترتّب آثار الممكن على واجب الوجود بالذات، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ لأهل العرفان طريقين لإثبات مدّعاهم:

أحدهما: الاستدلال العقلي مما شاةً للحكماء والفلاسفة في طريقتهم لإثبات الحقائق والأُمور الواقعيّة ورعايةً لمذهبهم واعتقادهم؛ لما ذكر.

في الطريق الثاني لإثبات مدّعى العرفاء وهو العرفان الشهودى والإفاضي

ثانيهما: ـ وهو العمدة لهم ـ هو العرفان الإفاضي والشهودي المستند إلى تهذيب النفس وتخليتها من الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة الحاصلة من السير والسلوك العملي المطابق للشريعة في جميع الأُمور، وتحليتها كذلك بالفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة.

في الدليل العقلي الموجود في الشوارق على مدّعى العرفاء

أمّا الدليل العقلي، فقد استدلّ بعضهم ـ كما في الشوارق نقلاً عنه ـ:

بأنّه لا شكّ أنّ مبدأ الموجودات موجود، فلايخلو: إمّا أن يكون حقيقةَ الوجود ـ أي الوجود الخارجي ـ أو غيرَها ـ أي الماهيّة الموجودة ـ لاجائز أن يكون غيرَها ـ أي غيرَ حقيقة الوجود وهو الماهيّة الموجودة ـ ضرورةَ احتياج غير الوجود إلى غيرٍ هو الوجود ـ في نسخةٍ «إلى غيره» فهو الوجود ـ والاحتياج ينافي الوجوبَ، فتعيّن أن يكون حقيقةَ الوجود، فإن كان مطلقاً، يثبت المطلوب، وإن كان متعيّناً يمتنع أن يكون داخلاً فيه، وإلّا لتركّب الواجب، فتعيّن أن يكون خارجاً، فالواجب محض ما هو الوجود، والتعيّن صفة عارضة له.

فإن قلت: لم لايجوز أن يكون التعيّن عينَه؟

قلت: إن كان التعيّن بمعنى ما به التعيّن، يجوز أن يكون عينَه لكن لايضرّنا، فإنّ ما به التعيّن إذا كان ذاته ينبغي أن يكون في نفسه غيرَ متعيّن، وإلّا لتسلسل، وإن كان بمعنى التشخّص، لايجوز أن يكون عينَه؛ لأنّه من المعقولات الثانية التي لايحاذيها أمر في الخارج. انتهى.

أقول: استدلّ بأنّه بعد فرض أنّه لابدّ من أن يكون للعالَم مبدأ، وبعد الفراغ عنه؛ لقيام الأدلّة القاطعة عليه ولابدّ من أن يكون ذلك المبدأ وجوداً ومراده من حقيقة الوجود هو مصداقه في قبال المفهوم خارجياً، ومصداقاً بالذات لمفهوم الوجود لا الماهيّة الموجودة؛ لأنّ الماهيّة ممكنة بالذات، خالية عن الوجود والعدم، ففي وجودها تحتاج إلى أمر خارج عن ذاتها وغيرِها وهو العلّة، ومعلوم أنّ الاحتياج إلى العلّة ينافي وجوب الوجود ذاتاً الذي هو من لوازم المبدأ لما سواه وليس له مبدأ. وهذا لا إشكال فيه.

ثمّ قال:

فإن كان ذلك المبدأ الذي هو حقيقة الوجود والمصداق الخارجي لمفهوم الوجود مطلقاً، يثبت المطلوب والمدّعى، وهو كونه لابشرط بالنسبة إلى كلّ قيد حتّى قيد اللابشرط.

في أن كون الواجب مطلقاً لايلازم كونه لابشرط

وفيه: أنّ كونه مطلقاً لايلازم كونَه لابشرط بالمعنى المذكور، فإنّ مقتضى واجب الوجود ذاتاً أن يكون مطلقاً بمعنى أن لايكون ذا ماهيّة وغيرَ محدود بحدّ ماهوي، ويكونَ وجوداً صرفاً وبحتاً غيرَ مشوب بغيره، فكونه لابشرط وقابلاً للتقيّد بالماهيّة الممكنة ينافي وجوده

الوجوبي ذاتاً، وكونَه غيرَ مقيّد بماهيّة، فكونه مطلقاً بالمعنى المـذكور ينافي كونه لابشرط، وقابلاً للتقيّد بماهيّة فضلاً عن كونه من لوازمه، لذا نحن نقول: يكون واجب الوجود مطلقاً ـ بمعنى كونه غيرَ مقيّد بماهيّة من الماهيّات ـ لأنّه يلزم أن يكون ناقصاً في وجوده وكمال وجوده إن كان محدوداً بحدّ ماهوي؛ لأنّها منتزعة عن الوجود المحدود والناقص والفاقد لبعض مراتب الوجود وكمالاته، ولذا تكون الماهيّة حاكيةً عن محدوديّة منشأ انتزاعها، وكاشفةً عنها، والوجود الواجبي كامل وجوداً وكمالاً، وواجد لكلّ منهما بجميع مراتبهما ذاتاً من دون حيثيّة تقييديّة وتعليليّة ومع قطع النظر عن غيره مطلقاً، فلا ملازمة بين كـونه مـطلقاً ـ كما هو مقتضى ذاته ـ وكونِه لابشرط بالنسبة إلى كلّ قيد، وقابلاً لتقيّده به لأجل كونه لابشرط، فلابدّ من إقامة الدليل على هذه الملازمة؛ لعدم كفاية هذا الدليل لإثباتها.

ثمّ قال: «وإن كان متعيّناً...» إلى قوله: «فإن قلت». وهذا اسـتدلال آخَرُ لإثبات المدّعى بالشقّ الآخَر لكلامه أي سواء كان مطلقاً أو متعيّناً على أيّ تقدير يثبت المدّعى، ومراده أنّ المبدأ ـ الذي هو حقيقة الوجود والوجود الخارجي ـ إن كان متعيّناً لامطلقاً، يثت المطلوب أيـضاً؛ لأنّ التعيّن يمتنع أن يكون داخلاً فيه، فيكون مركّباً من الوجود الخارجـي ومنه؛ للزوم التركّب في الوجود الواجبي وهو ينافيه، فتعيّن أن يكـون خارجاً عن ذاته، وعارضاً عليه، وعليه يكـون الواجب مـحضَ مـاهو الوجود ولا بشرط من التـعيّن ذاتـاً، والتـعيّن صـفة عـارضة له وهـو المطلوب.

في تفسير قوله: «وإن كان متعيّناً»

وفيه: أنّ قوله: «إن كان متعيّناً» إن كان مراده منه كونَه ذاعين وذاماهيّة ـ كما هو الظاهر ـ فنقول: نعم، لايكون متعيّناً؛ للزوم كونه ناقصاً سواء كانت الماهيّة جزءه أو قيده؛ إذ الأوّل مستلزم للتركّب وهو ينافي الواجب؛ للزوم احتياجه ولو إلى جزئه، والمحتاج ليس بواجب الوجود.

مضافا إلى لزوم تعدّد الواجب إن كان جزءه للزوم كونه واجباً؛ اذ لو لم يكن جزء الواجب واجباً، للزم احتياجه إلى غيره، فليس بواجب ومبدأ لغيره مطلقاً، وأيضاً يلزم تركّب الواجب من الوجود والأمر المعدوم؛ إذ الماهيّة بدون الوجود معدومة، ولايمكن تحقّق المركّب من الوجود والمعدوم خارجاً.

والثاني مستلزم لتقيّد الوجود الواجبي بالماهيّة وهو ينافيه، فيثبت أنّ الوجود الواجبي مطلق ووجود محض، ولا دخل للماهيّة في تحقّقه لاجزءاً ولاشرطاً، ولكن هذا لايلازم كونه مطلقاً بمعنى كونه لابشرط من كلّ قيد أيضاً حتّى يكون قابلاً لكلّ قيد كما هو مدّعى هذا القائل والمستدلّ، ومن يدّعي ما يدّعيه، فلابدّ من إثبات هذه الملازمة، وهذا الدليل لا يكفي لها.

ثمّ قال: «إن قلت» إلى آخر ما نقلناه عنه مطابقاً لما نقله صاحب الشوارق ومراده من «إن قلت» إشكال على الشقّ الثاني من كلامه السابق بأنّه لِمَ لايجوز أن يكون متعيّناً، ويكونَ التعيّن عينَ ذاته لاجزءه ولاقيده، فلايكون لابشرط من غير محذور؛ لكون تعيّنه عينَ ذاته، فمن جهة كون تعيّنه عينَ ذاته لايكون لابشرط بل متعيّناً، ولا يلزم التركّب

ولاتقيّده بالماهيّة.

ومراده من جوابه بنحو الترديد أنّ التعيّن إن كان بمعنى ما به التعيّنُ والسبب له، فكونه ذاتيّاً لايضرّ بكون ذاته غيرَ متعيّن ولابشرط؛ لأنّه حينئذٍ يكون التعيّن معلولاً للذات المتعيّن أي للذات التي هي سبب للتعيّن، فالتعيّن يكون فعلاً ومعلولاً له وتكون الذات غير متعيّن؛ إذ لو كان متعيّناً، للزم التسلسل، إذ كونه متعيّناً معناه كونه سبباً للتعيّن، فيكون تعيّنه معلولاً لذاته، فيحتاج إليها، فلو كانت الذات متعيّناً، فله تعيّن ثانٍ معلولٌ له يحتاج إليها، وإن كانت الذات التي هي سبب للتعيّن متعيّناً أيضاً بمعنى كونه سبباً للتعيّن الثالث الذي هو معلول له أيضاً وهكذا، يلزم التسلسل، وحيث إنّ التسلسل في العلل والمعلولات غير المتناهية محال وممتنع، فمنشأوه ـ الذي هو علّة لأمر محال ـ محالٌ؛ لأنّ المعلول المحال يكشف إنّاً عن محاليّة علّته، فكون التعيّن بمعنى كونه ما به التعيّن لايضرّ بكونه غيرَ متعيّن ذاتاً ولا بشرط.

وإن كان التعيّن الذي أُريد منه كونه عينَ ذاته كما في الإشكال بمعنى التشخّص وكونه تعالى جزئياً حقيقيّاً لايقبل التقيّد كما لا يقبل الصدق على كثيرين، فيقال: إنّ التشخّص بهذا المعنى أمر انتزاعي عقلي موجود في العقل ينتزعه من الأمر الخارجي، وليس أمراً خارجيّاً حتّى يكون ذاتيّاً للوجود الواجبي، فلا يقبل التقيّد بقيد كما لا يقبل الصدق على كثيرين، فكون التعيّن ذاتيّاً بأحد المعنيين المذكورين لايضرّ بكون الوجود الواجبى غيرَ متعيّن ولابشرط ذاتاً، فهو وإن لم يصدق على كثيرين؛ لكونه وجوداً خارجيّاً ولكن من جهة كونه لابشرط وغيرَ

متعيّن فيقبل التقيّد.

في أن الجواب الصحيح عن الإشكال هو اختيار الشق الثاني وكون التعيّن بمعنى التشخّص في الوجود الواجبي

والجواب عنه أنّا نقول بالشقّ الثاني من كلامه وأنّ التعيّن يكون بمعنى التشخّص في الوجود الواجبي الذي هو حقيقة الوجود والوجود الخارجي كما هو كذلك في كلّ وجود خارجي، والتشخّص وإن كان أمراً منتزعاً عنه، وليس له وجود مغاير لمنشأ انتزاعه حتّى يكون موجوداً خارجياً بمعنى أن يكون له وجود خاصّ ومختصّ به غير وجود منشأ انتزاعه لكنّه أمر انتزاعي ومعقول ثانوي فلسفيّ يكون ذاتيَّ باب البرهان والمحمول من صميمه، وينتزع من ذات منشأه من دون تقيّده به حتّى يكون محمولاً بالضميمة.

والمعقولُ الثانوي ـ الذي هو ذاتيُّ باب البرهان ومحمولٌ من صميمه لا بالضميمة ـ يكون حاكياً وكاشفاً عن أن منشأه ذو حيثيّة ذاتيّة إذا أدرك العقل ينتزع منه مفهوماً حاكياً عنه، وقابلاً للحمل عليه حملاً شائعاً؛ لأنّ له وجوداً خارجيّاً بالعَرَض بتبع وجود منشئه من باب وجود المقبول بسبب وجود قابله، فإسناد الوجود الخارجي مجاز من باب المناسبة بين المقبول والقابل فأسند ما للقابلِ إلى المقبول.

فعلى أيّ حال يكون التشخّص للوجود الواجبي معقولاً ثانوياً ذاتيَّ باب البرهان، ومحمولاً من صميمه، حاكياً وكاشفاً عن كون منشأ انتزاعه ذا حيثيّة ذاتيّة موجبةٍ لانتزاع العقل هذا المفهومَ الكاشف عنها، وإلّا فصحّة انتزاع هذا المفهوم الخاصّ منه تعالى دون غيره تكون بلاوجه، فالتشخّص ذاتيّ الوجود الواجبي بمعنى كونه جزئياً حقيقياً غيرَ قابل للصدق على كثيرين وغيرَ قابل للتقيّد بشيء وقيدٍ؛ لأنّ هذا

الوجود المتشخّص كامل ذاتاً وجوداً وكمالاً، ولازم تماميّته ذاتاً وجوداً وكمالاً عدمُ نقصه وعدم فقدانه لمرتبة من الوجود أو كماله. فيمتنع أن يقيّد بقيد وبماهيّة من الماهيّات؛ لكونها كاشفةً عن نقص المقيّد بها، وعن كونه فاقداً لمرتبة من الوجود أو كماله وهو ينافي الوجود الواجبي إن كان التقيّد واقعياً وبحسب نفس الأمر بأن يكون المقيّد منشأ الانتزاع للماهيّة؛ إذ الماهيّة بناءً على أصالة الوجود تكون أمر انتزاعياً من الوجود المحدود، متأخّرةً رتبةً عنه، ولها وجود بالعرض بتبع وجود منشأه وهذا ينافي الوجود الواجبي غير المحدود بحدّ ماهوي ومطلقاً وغيرَ مقيّد بماهيّة من الماهيّات، ولذا قال الحكماء: الواجب لاماهيّة له، أو ماهيّته إنّيّته، أو هو وجود بشرط لا ـ بنحو السلب التحصيلي أي وجود ليس له التقيّد بقيد وماهيّةٍ لا انّه وجود له التقيّد بعدم الماهيّة بنحو الموجبه المعدولة حتّى يلزم التركّب من الوجود والعدم، أو المقيّدُ بالعدم، وكلاهما محال ينافيان الوجود الواجبيَّ كما أورد بعض العرفاء عليهم. فالوجود الواجبي وجود متشخّص ومتعيّن لايقبل الصدق على كثيرين؛ لكونه وجوداً خارجياً، كما لايمكن حمله على وجود خارجي آخر حملاً شائعاً؛ لأن الحمل الشائع ينافي تعدّدهما الخارجيَّ.

وأيضاً لايقبل التقيّد بقيد وماهيّة؛ لكونه تامّاً وجوداً، وكمالاً ذاتاً، ولانقص ولا فقدان فيه حتّى يقبل التقييد بماهيّة كاشفة عن نقصه مضافاً إلى أنّه إن كان الوجود الخارجي منحصراً في الوجود الواجبى، فما وجه وقوع الكثرات والآثار التي للممكنات وخواصّها، مع أنّه لايمكن ترتّبها على الوجود الواجبي كالوقوع في الزمان والمكان، والحلولِ في الشيء،

والعروضِ عليه والتركّبِ ونحوها، فإمّا أنّه لابدّ من القول بتعدّد الوجود في الخارج ووجود الممكنات في الخارج أيضاً إن كانت آثار الممكنات وخواصّها من الأُمور النفس الأمريّة حتّى لايلزم تالٍ فاسدٌ وأمر محال وممتنع كاشف عن امتناع متلوّه إنّاً، أو من القول بكون تلك الآثار أُموراً غير واقعيّة وأُموراً خياليّة كالسراب كما هو ظاهر كلام بعضهم، وسيأتي مفصّلاً ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ تقييد الوجود الواجبي بالماهيّات وبتعبيرهم بالأعيان ـ من أن يوجب تحديده وتضييقه، ويكونَ كاشفاً عن نقصه، ويكون مع ذلك دخيلاً في ترتّب آثارها عليه لاعليها ـ أمر متناقض؛ لأنّه بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة وعدم كونها موجودةً في الخارج بوجود مختصّ بها وتكون الماهيّة أمراً انتزاعياً من الوجود الذي هو منشأ انتزاعه، ومعقولاً ثانوياً يكون ذاتيَّ باب البرهان، منتزعاً عن ذات منشئه من دون تقيّده بقيد، ولذا يكون محمولاً من صميمه، فلابدّ من أن يكون منشأه وجوداً ذا حيثيّة ذاتيّة موجبة لصلاحيته لكونه منشأ الانتزاع لتلك الماهيّة؛ إذ لا يمكن انتزاع الماهيّة المخصوصة من أيّ وجود؛ لأنّ الماهيّة حاكية بمفهومها عن خصوصيّة منشأ انتزاعها، والماهيّة الواحدة كيف واجدة لمفهوم يحكي عن خصوصيّة أيّ وجود كان والوجودات المتعدّدة، فيلزم وحدة المتعدد أو تعدّد الواحد، فلابدّ في انتزاع ماهيّة من وجود خارجي من أن يكون ذلك الوجود صالحاً لكونه منشأ الانتزاع لها وهو وجود له مرتبة من الوجود وواجد لها وفاقد لغيرها، فيكون محدوداً، ولذا كلّ ماهيّة منتزعةٌ من وجود يكون معرّفاً لمرتبة الوجود، الملازمةِ لنقصه

حكاية الماهية عن الخصوصية في منشاء انتزاعها

وفقدانِه لما بعدها إن كان طولياًأو لغيرها إن كان عرضيّاً، ولذا يعبّر عنها بحدّ الوجود وما يبيّن نهايته وحدّه، وإلّا فيلزم صحّة انتزاع كلّ ماهيّة من كلّ وجود وهذا أمر باطل.

وجود الماهية في الواجب تعالى مستلزم لتحديده بحدّ ماهويّ

فتقييد الوجود الواجبي بماهيّة إن كان واقعياً وبحسب نفس الأمر لااعتبارياً محضاً فلابدّ من أن يكون صالحاً لكونه منشأ انتزاعه وهو فيما إذا كان محدوداً، والمفروض أنّ الوجود الواجبي ليس محدوداً بحدّ ماهوي بوجه من الوجوه، ويكون مطلقاً وغيرَ مقيّد بماهيّة، فيوجب أن يصير الواجب ممكناً وهو انقلاب الذات، فتقييده مع بقائه على كونه وجوداً واجباً يوجب التناقض، وبدون بقائه مستلزم لصيرورة الواجب ممكناً وهو محال؛ لاستحالة فناء الواجب، أو صيرورته شيئاً آخَرَ.

في حصر الطريق في العرفان الشهودي والإفاضي

وإن كان التقييد اعتبارياً وأمراً فرضياً لاواقعياً، فلايمكن أن يصير موجباً لترتّب آثار الممكنات على الوجود الواجبي، فيلزم ترتّب آثار الممكن على الواجب وهو أمر محال.

فالقول بكون الوجود الواجبي لابشرط التعيّن واللاتعيّن من جهة التقيّد بالقيود الخارجة عن الذات، ويصلح للتقيّد بكلّ قيد أمرُ غير معقول، ولذا قالوا: الدليل العقلي المفيد لليقين بالمدّعى لايناله العقل.

ولايمكن إثباته من طريق الاستدلال العقلي؛ لعدم طريق للعقل لإثباته، فلابدّ من التوصّل بطريق آخَرَ لإثباته غيرِ الاستدلال العقلي وهو العرفان الشهودي والإفاضي.

أنّ العرفان الشهودي يمكن تحصيله من طريق السلوك العملي

ويمكن تحصيله من طريق السلوك العملي الموجب لتهذيب النفس ممّا يضادّ معه وهو لا يجتمع في النفس معه؛ لوجود التضادّ بينهما وهو

الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة بسبب الاشتغال بالعبادات الشرعيّة، والإعراض عن كلّ ما يتعلّق بالقوى الشهويّة والغضبيّة المفرطة، والاتّباع عن الشرع والعقل، والمواظبةِ عليه لتعديلهما حتّى تصير النفس عاريةً عنهما ومحلّاً قابلاً بالفعل للإشراقات الإلهيّة من الجواد الفيّاض؛ لخلوّها عن الأضداد، وتطهيرها من الأنجاس والأرجاس والخبائث الباطنيّة المضادّة لها، وقالوا: هذا طَوْر وراءَ طور العقل وطريق آخَرُ لإثبات الحقائق يمكن أن يصل الإنسان بسببه إلى ما لايدركه العقل؛ لعدم الدليل العقلي عليه كما يمكن الوصول إلى إدراك مايمكنه إدراكه به ايضاً بل يكون الطريق إلى إدراك الحقائق -إدراكاً يقينياً- منحصراً عند هم فيه، وإنّما استدلالهم العقلي يكون من باب المماشاة مع أهل الاستدلال كما أشرنا إليه سابقاً.

في استدلال القيصري على وحدة الوجود وتوضيح عبارته ومراده

واستدلّ العارف القيصري -على ماحكي- في الفصل الأوّل في إثبات وجوده تعالى على وحدة الوجود والموجود بعد أن استدلّ على وجود الواجب تعالى بأنّ:

ذلك الواجب هو عين حقيقة الوجود -أي كلّيّه الطبيعي المعبّر عنه بالوجود المطلق- مراده من الوجود المطلق هو الوجود اللابشرط من التعيّن واللاتعيّن القابل للتقيّد بقيود كثيرة؛ إذ لو كان غيرها لايخلو إمّا أن يكون حقيقةً أُخرى في حقيقة الوجود ويعرضَ عليها الوجود؛ لكون الواجب موجوداً كما يقوله المتكلّمون، أو فرداً من أفراد الوجود يفيض منه غيره كما يقوله الحكماء، وكلّ منهما محال.

أمّا الأوّل، فللزوم الاحتياج في تحقّقها إلى الوجود سواء كان الوجود

معلولاً من معلولاتها أو لم يكن؛ إذ لاشكّ أنّ تحقّق كلّ ما هـو غـير الوجود إنّما هو بالوجود؛ إذ لو فرض زوال الوجود عنه أو إمكانُ زواله، لم يكن مستحقّاً بنفسه، فالواجب لايكون واجباً. وللـزوم كـون مـالا وجود له مفيضاً للوجود، وبديهة العقل تقضي ببطلانه، والمنازع مكابر لمقتضى عقله.

وأمّا الثاني، فلأنّ فرداً من أفراد الحقيقة عبارة عن تلك الحقيقة مع تعيّنٍ زائدٍ عليها؛ إذ لو كان التعيّن عينَها، لما حصل الامتياز بينها وبين ما هو فرد منها إن كان تعيّن ذلك الفرد عينَها فقط، مع أنّـه مـوجب لثـبوت المدّعى، وإن كان تعيّن كلّ منها كذلك، فلا امتياز بين أفرادها أيـضاً؛ لوجودها في كلّ منها، وحينئذٍ لايخلو الواجب إمّا أن يكون مـجموعَ تلك الحقيقة والتعيّن، أو العارضَ وحده، أو المعروضَ وحده.

والأوّل يوجب التركيب، وكلّ ما هو مركّب من الأجزاء، فهو حـادث ممكن.

والثاني يوجب قيامه بالغير، والقائمُ بالغير لايكون واجباً بالذات، فبقي الثالث وهو أنّ الحقيقة من حيث هي واجبة وهو المطلوب. انتهى.

في تـوضيح مـراد القيصري من كـلامه المـذكور والخـدشة فيه

توضيح مراده أنّ الوجود الواجـبي ـ الذي أثـبتناه واسـتدللنا عـلى تحقّقه خارجاً ـ هو الوجود الخارجي المنحصر به ولا وجوده مغاير له وهو الكلّي الطبيعي المعبّر عنه بـالوجود المـطلق ومـراده مـن الكـلّي الطبيعي والمطلق هو الوجود الخارجي الذي هو الواحد القـابل لتـقيّده بقيود كثيرة كالكلّي الطبيعي المفهومي الواحد القابل لتقييده بقيود كثيرة مع الفرق بينهما بأنّ الوجود الخارجي المطلق غير قابل للصدق عـلى

كثيرين؛ لكونه وجوداً خارجياً، وفرداً من أفراد مفهوم الوجود، والوجودَ الخارجي لايمكن أن يتّحد مع وجود خارجي آخَرَ مع حفظ فرديّة كلّ منهما، فالوجود الخارجي الكلّي والمطلق ليس كالمفهوم الكلّي من هذه الجهة، ولكن يكون قابلاً للتقيّد بقيود كالكلّي المفهومي وإن كان تقيّد المفهوم الكلّي موجباً لتعدّده وكثرته الفرديّة فإنّ كلّ فرد منه هو الطبيعي مع قيد مغاير أو قيود مغايرة مع قيد أو قيودِ فرد آخَرَ بخلاف تقيّد الوجود الخارجي الكلّي والمطلق فإنّه وإن كان قابلاً للتقيّد كالكلّي المفهومي إلّا أنّه لايوجب فرديّتَه وصيرورتَه فرداً له بواسطة تقييده بالقيود، بل موجب لصيرورته متصوّراً بصورة القيد، ومتجلّياً بجلوته، ويصير القيد مظهراً ومجلىً له، فيترتّب عليه آثار القيد.

توضيح استدلال القيصري

فاستدلّ على مراده بأنّه لو كان الوجود الواجبي غيرَ الوجود الكلّي الطبيعي والوجود المطلق، فذلك الغير:

إمّا يكون غيرَ حقيقة الوجود وغيرَ الوجود الخارجي فقهراً تكون الماهيّة الموجودة في الخارج كما يقول المتكلّمون، فيكون الوجود الخارجي خارجاً عن ذاتها؛ لكون الماهيّة خاليةً عن الوجود والعدم، وليس شيء منهما ذاتياً لها، وإذا لم يكن الوجود ذاتياً لها ولم تكن واجدةً له ذاتاً، فلابدّ من أن يكون عارضاً لها لوجدانها له؛ لكون الواجب موجوداً خارجياً وواجداً للوجود الخارجي ووجدان شيء لشيء إمّا يكون بالذات، وإمّا بالعروض عليه والأمر دائر بينهما، وإذا لم يكن الأوّل، فينحصر الوجدان في الثاني.

وإمّا يكون ذلك الغير فرداً من أفراد مفهوم الوجود ويكون مبدأ لغيره

ومفيداً ومفيضاً ومعطياً لوجود غيره كما يقوله الحكماء، وكلّ منهما ـأي كلّ من الشقّين من الكلام ـ محال.

في وجه محاليّة الشقّ الأوّل من كلام القيصري وهو استحالة احتياج الواجب في وجوده إلى الغير

أمّا وجه محاليّة الشقّ الأوّل، فللزوم أن يكون واجب الوجود محتاجاً في وجوده؛ لعدم واجديّته له ذاتاً على الفرض سواء كان الوجود معلولاً من معلولاتها أو لم يكن معلولاً لها؛ إذ لاشكّ في أنّ تحقّق كلّ ما هو غير الوجود ـوهو الماهيّة؛ لانحصار الأمر الخارجي في الوجود والماهيّة ـ إنّما هو بالوجود؛ لخلوّ الماهيّة عن الوجود ذاتاً وغير واجدة له كذلك، وإذا لم تكن الماهيّة ـوهي ذلك الغير ـ كذلك ذاتاً، فلو فرض زوال الوجود عنها بعد وجودها أو أمكن زواله عنها، لم تكن متحقّقةً بنفسها وذاتاً ومع قطع النظر عن الأمر الخارج عن ذاتها، وهذا ينافي الوجود الواجبي؛ لأنّ الوجود للواجب بالذات يمتنع انفكاكه عنه؛ لأنّه مقتضى ذاته.

مالا وجود له لايكون معطياً للوجود

وأيضاً يلزم أن يكون مالا وجود له ذاتاً ولا بالغير مفيضاً ومعطياً للوجود الخارجي؛ لكونه مبدأ لغيره ولا مبدأ له مع كونه ماهيّةً على الفرض، فيلزم تأثير المعدوم في الوجود الخارجي، ويكون الوجود الخارجي معلولاً للمعدوم وأثراً له، وبديهة العقل تقضي ببطلانه أي بطلان تأثير المعدوم في الوجود الخارجي، ومحاليّته قضيّة بديهيّة يكفي التصديق بها تصوّرُ الموضوع والمحمول، ولايحتاج التصديق بها إلى الدليل والعلّة الإثباتيّة، والمنازع منكر لما يدركه عقله و يصدّقه بداهةً.

في محاليّة الشقّ الثاني من كلام القيصري وهو استحالة كون الواجب فرداً من افراد الكلّي

وأمّا الشقّ الثاني ـوهو كون الواجب فرداً من أفراد مفهوم الوجود مفيضاً ومعطياً لوجود غيره من أفراده ـفوجه محاليّته أنّ كون الواجب

فرداً من أفراد الوجود معناه كونه فرداً من أفراد الكـلّي، وفـرد الكـلّي عبارة عن ذلك الكلّي مع تعيّن وقيد زائد عليه نحو زيد حيث إنّه فرد من الإنسان، وإنّما فرديّته له تحصل بإضافة قيد زائد أو قيود زائدة إليه؛ إذ صِرْف الشيء لايتكرّر ولا يتعدّد من قِبَل ذاته، فكون الواجب فرداً من مفهوم الوجود يتوقّف على ضمّ تعيّن وقيد به يكون زائداً عـليه حـتّى يحصل منهما أمر مغاير لكلّيّته، فيصيرَ فرداً له؛ إذ لو كان التعيّن عـينَ الكلّي، لما حصل الامتياز بين الكلّي والفرد، فلايحصل الفرد.

وأيضاً هو موجب لثبوت المدّعى وهو أنّه ليس لمفهوم الوجود إلّا مصداق واحد وهو الوجود الواجبي وإن كان تعيّن كلّ فرد مـن أفـراد الكلّي من الواجب وغيره كذلك أي عينَ الكلّي، فيلزم عدم الامتياز بين الأفراد أيضاً ولم يحصل التعدّد أصلاً؛ لوجود الكلّي في كلّ منهما مـع عدم تعيّن وقيد زائد عليه، فلم يبق إلّا الكلّي الواحـد وهـو لا يـتكرّر بنفسه، فلابدّ من أن يكون التعيّن الذي يحصل به وبالكلّي فرد له غيرَ الوجود الواجبي الذي هو فرد من أفراده مفيض لوجود غيره، وحينئذٍ لايخلو الأمر إمّا أن يكون الواجب مجموع الكـلّي وتـعيُّنه وقـيده، أو التعيّن والقيد الخارج عن ذاته وقد أُضيف إليه وعرض عليه وحـده أو خصوص الكلّي وذات المقيّد والمعروض بدون التعيّن والقيد:

والأوّل يوجب التركّب، وكلّ ما هو مركّب من الأجزاء، فهو حادث مسبوق بالأجزاء، فيكون ممكناً؛ إذ كلّ حادثٍ ممكنٌ؛ لاحـتياجه إلى المحدث، والواجب لايحتاج إلى غيره.

والثاني يوجب قيامه بالغير، والقائم وبالغير لايكون واجباً بـالذات؛

لاحتياجه إلى الغير وهو غير محتاج إلى غيره، فبقي الثالث من أطراف الترديد والدوران؛ لانحصار الدائر عـقلاً فـي الثـلاثة، وكـونِه مـعلوماً بالإجمال بينها والعلم بـعدم خـروجه مـنها وهـو أنّ حـقيقة الوجـود والمصداق لمفهومه منحصرة في الوجود الواجبى وهو المطلوب انتهى توضيحه.

في بيان مايرد عـلى استدلال القيصري

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّا نختار الشقّ الثاني وهو أن يكون فرداً من أفراد الوجود يفيض منه غيره كما يقوله الحكماء ـ لأنّ الشقّ الأوّل مبتنٍ على أصالة الماهيّة وهي ـ سواء كانت في الواجب، أو في الممكن، أو فـي كليهما ـ أمر باطل محال وقد بيّن بطلانه في محلّه وقد أبطلناها وبـيّنّا محاليّتها في كتاب التوحيد مستوفى ـ.

في أنَ القول بمحاليّة الشقَ الثاني بالدليل المـذكور ليس فـي محلّه

والقول بمحاليّة الشقّ الثاني بالدليل المذكور ليس في محلّه؛ لعـدم تماميّته وهو قياس استثنائي انفصالي وقسم من برهان الخلف ولايتمّ؛ لعدم تماميّة مقدّماته هنا؛ لأنّه يبتني عـلى كـون الوجـود الخـارجـي مصداقاً وفرداً للمفهوم الكلّي، وفرديّته له تحصل بإضافةِ تعيّنٍ وقيد زائد على ذاته، فيحصل من مجموعهما وضمٍّ أحدهما بالآخر فرد له كما هو الأمر في فرد الماهيّات والمقولات الأوّليّة على القول بأصـالتها؛ فـإنّ حصول الفرد لها يكون بإضافة ما هو من عوارضها إليها، ويـعبَّر عـنها بالعوارض المشخِّصة، فيحصل من المجموع فرد لها نحو زيد الذي هو فرد من الإنسان؛ فإنّه عبارة عن الإنسان مع العوارض المشخّصة له عن غيره كالكمّ والكيف والزمان والوضع وهكذا غيره؛ لأنّه فرد لنوع مـن أنواع الماهيّة والمقولات الأوّليّة، والوجودُ الخارجي ـ الذي هو فرد من

أفراد مفهوم الوجود ـ ليس كذلك؛ لأنّ فـرديّته له ليست بـمعنى كـونه مركّباً منه ومن أمر زائد وعارض عليه، وإنّما فـرديّته له بـمعنى كـونه متّحدَ الوجود معه، وأنّ مفهوم الوجود مفهوم كلّي قابل للحمل الشـائع على الوجود الخارجي؛ لأنّه ينتزع منه، وكلّ مفهوم انتزاعي قابل للحمل على منشئه مجازاً؛ لأنّه متّحد الوجود معه؛ لأنّ له وجوداً بالعرض من باب وجود المقبول بوجود قابله، والوجود الخارجي بسـيط خـارجـاً وذهناً، وكما أنْ ليس له جزء خارجي كذلك ليس له جزء ذهـني مـن الجنس والفصل أو النوع وعوارضه، فليس مفهوم الوجود جنساً للوجود الخارجي، ولانوعاً له حتّى يحتاج في صيرورته فرداً له إلى تعيّن وقيد زائد وإلى العوارض المشخّصة والمميّزة؛ فإنّ مـفهوم الوجـود مـعقول ثانوي بسيط ينتزع من الوجود الخارجي أيِّ وجود كان، وليس جنساً ولانوعاً ولافصلاً لأفراده، وفرديّة فرد لمفهوم كلّي لاتتوقّف على كون الكلّي جنساً أو نوعاً أو فصلاً له، وإنّـما تكـون فـي أفـراد المـاهيّات والمقولات الأوّليّة فقط لا في كلّ كلّي؛ فإنّ الامتيازَ فيها بـين الكـلّي والفرد وبين الأفراد فيها يكون بالقيد الزائد دون غيرها من الكلّيّات التي من المعقولات الثانية، والامتيازَ بين الوجـودات الخـارجـيّة وتـعدّدَها يكون إمّا بالاختلاف بالشدّة والضعف ـ كما يقوله الفهلويّون وتـابعوهم من الحكـمة المـتعالية ومـتابعيها ـ وإمّـا بـالتباين الذاتـي كـما يـقوله المشّاؤون.

توضيح ما يرد على استدلال القيصري

في أن إثبات وحدة الوجود والموجود الشخصي يبتني على إبطال الامتياز بالشدّة والضعف وبالتباين

فإثبات وحدة الوجود والموجود الشخصي يبتني على إبطال الامتياز بالشدّة والضعف وبالتباين ـ الذي هو بناءً على أصالة الوجود كما هي

مبنى العرفاء ـ لا على أنّ الامتياز بين الكلّي وفرده، والامتيازُ بين الأفراد فيها يكون بالتعيّن والقيد الزائد.

ثمّ تشقيقه إلى الشقوق الثلاثة والترديد بينها وإبطال بعضها وإثبات بعضها يكون من طريق القياس الاستثنائي الانفصالي فالدليل قاصر عن إثبات المدّعى.

في أنّ الدليل المذكور لايثبت كون الوجود الخارجي منحصراً في الوجود الواجبي لابالمطابقة ولابالملازمة

وثانياً: أنّه غاية ما يُثبت هذا الدليل ـ على فرض صحّته ـ أنّ الوجود الخارجي منحصر في الوجود الواجبي، وأمّا كونه لابشرط واللاتعيّن ومطلقاً من كلّ قيد حتّى قيد اللابشرطيّة واللاتعيّن والإطلاق الذي هو المدّعى، فلايثبته هذا الدليل لا بالمطابقة ولا بالملازمة.

أمّا المطابقة، فمعلومة؛ لعدم دلالته إلّا على أنّ ذلك الوجود الواجبي الذي أثبتناه هو الوجود المنحصر، وأمّا كونه لابشرط، فلم يدلّ عليه.

وأمّا الملازمة، فلا ملازمة بين الانحصار المذكور وبين كونه لابشرط وقابلاً للتقيّد بكلّ قيد كما هو المدّعى.

مضافاً إلى أنّه أمر محال كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى ومرّ أيضاً سابقاً؛ لأنّ التقيّد بالماهيّة إن كان واقعياً، يوجب محدوديّته ونقصَه، وإلّا فلم يكن تقييداً، ولذا نقول: إنّ الوجود الواجبي فرد من أفراد مفهوم الوجود ويكون مبدأً لغيره من الممكنات، ويفيض عنه وجود غيره ويكون متعيّناً ومتشخّصاً، ويكون تعيّنه وتشخّصه عينَ وجوده؛ لأنّه وجود خارجي، وكلّ وجود خارجي متعيّنٍ، ومتشخّصٍ غيرُ قابل للصدق على كثيرين، وتشخّصه منافٍ لاتّحاده مع وجود آخَرَ، وحيث إنّ الوجود الواجبي مطلق وغير محدود بحدّ ماهوي لأجل

كماله وجوداً و كمالاً بجميع مراتبهما، فيمتنع تقيّده بماهيّة كاشفة عن نقصه وفقدانه لبعض مراتب الوجود أو كماله، فليس قابلاً للتقيّد بالماهيّات الممكنة، فهو وجود واجبي بالذات متشخّص ومتعيّن، وتشخّصه وتعيّنه عين ذاته، وينتزع مفهوم التعيّن والتشخّص من ذاته من دون ضمّ ضميمة، فيكون ذاتيَّ باب البرهان والمحمولَ من صميمه لمنشئه وحاكياً وكاشفاً عن أنّ له حيثيّةً ذاتيّةً توجب صحّة انتزاع هذا المفهوم عنه عقلاً.

في أن الدليل المذكور لايكفي لإثبات مدّعى العارف من وحدة الوجود الشخصي كما اعترف به العارفان: الجامي والكاشاني

فهذا الدليل العقلي أيضاً لايكفي لإثبات ما هو مدّعى العارف، ولذاصرّح العارف الجامي بأنّه لايدركه العقل، والعارف الكاشاني قال: يأباه العقل. ولذا يكون الطريق المعتمد لإثباته ما هو طَوْر وراءَ طور العقل.

في أنّ تأويل كلامهم وحمله على غير ظاهره كما عن بعض أهل الخبرة في الفلسفة والعرفان غير صحيح

والعجب من بعض أهل الخبرة في الفلسفة والعرفان يأوّل كلامهم ويحمل على غير ما هو ظاهر كلام بعضهم وصريح كلام بعضهم الآخَرِ؛ فإنّه يقسّم اهل العرفان على قسمين: أحدهما: يقول بوحدة الوجود والموجود الشخصي، والآخَر يقول بالتشكيك الخاصّي في الوجود الخارجي.

قال في شرحه على مقدّمة القيصري على فصوص الحكم لابن العربي:

إنّ طائفة من أهل التصوّف قالوا: إنّه ليس في دار التحقّق ونفس الأمر إلّا وجود الحقّ تعالى، وإنّ العالم منحصر في الوجود الواحد الصرف والبسيط من جميع الجهات، وإنّ ما نراه من الوجودات المتكثّرة صرف التوهّم ومحض التخيّل، وثاني مايراه الأحول.

هر چيز كه غير حق بيايد نظرت

نقش دومين چشم احول بـاشد

كلُّ ما في الكون وهم أو خيال.

وهذا هو القول بوحدة الوجود والموجود. ومن القائلين بهذا القول جمع من الأكابر لايمكن أن ينسب إليهم ما ذكر المنسوب إلى طائفة منهم كمحيي الدين العربي في جملة من كلماته، فـإنّه فـيها يـنفي الكـثرة الخارجيّة ويحصر الوجود الخارجي في الحـقّ المـتعال، ويـقول بـأنّ وجود المـوجودات الإمكـانيّة مـجازي، وجـميع المـوجودات نِسَب وإضافات للحقّ، ولكن مرادهم من النسب والإضافات في عباراتهم هو الإضافة الإشراقيّة كما أشاروا إليه في مواضعَ من كتبهم، والكُمَّلُ منهم عبّروا عن الإضافة الإشراقيّة بـالاضافة الاعـتباريّة، ومـرادهـم مـن الاعتبار هنا وفي كلامهم هذا هو الاعتبار العرفاني لا النسب والإضافة الاصطلاحيّة المقوليّة الحِكميّة والنسب والإضافة العرفانيّة ظلّ وجود الحقّ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَـدَّ الظِّـلَّ﴾[1]. [2] إلخ.

أقول: هنا يقول بأنّ الكمّل منهم وإن عبّروا عن الوجودات الإمكانيّة بالنسب والإضافة ـأي إضافته تعالى إلى المـاهيّات المـمكنةـ إلّا أنّ مرادهم منها هو الإضافة الإشراقيّة وإيجاده تعالى لها، فهم يقولون بتعدّد الوجود والموجودات فـي الخـارج المشكّكـة لابـالوجود والمـوجود الواحد الشخصي والتشكيك في ظهور الوجود الواحد في المظاهر لافي

١. الفرقان (٢٥) الآية ٤٥.

٢. شرح مقدّمة القيصري للسيّد المحقّق جلال الدين الآشتياني، ص ١٣٨.

نفس الوجود الخارجي كالطائفة الأُولى.

وقال في ذيل كلام القيصري:

في أن عدم التشكيك في الذات وحقيقة الوجود من المسائل المشكلة

«ولايقبل الاشتداد والتضعّف في ذاته»:

لأنّهما لايتصورّان في الحالّ القارّ كالسواد والبياض الحالّين في محلّين أو الغير القارّ متوجّهاً إلى غايةٍ ما من الزيادة والنقصان، ولاالزيادة والنقصان والشدّة والضعف يقعان عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه كما في القارّ الذات كالجسم وغير القارّ كالحركة والزمان.[1] انتهى.

وحيث إنّ القيصري ينفي الاشتداد والتضعّف والزيادة والنقصان عن ذات الوجود المطلق الذي أثبته ويقول: الشدّة والضعف يقعان في ظهوره وخفائه في بعض مراتبه مرتبة الأسماء والصفات، وفي المجالي والمظاهر، قال بعد ترجمته وبيانه لكلام القيصري:

مسألة: عدم التشكيك في الذات وحقيقة الوجود من المسائل المشكلة في فنّ العرفان، والمحققون من الحكماء قالوا: إنّ حقيقة الوجود بحسب نفس الذات تقتضي التشكيك الخاصّي؛ لأنّ الوجود مع حفظ أصل وحدته الإطلاقيّة يكون في موطنٍ علّةً وفي موطن معلولاً، وكلّ علّة بالذات يكون أكملَ وأتمَّ من معلوله.

ملائمة التشكيك مع التوحيد الوجودي والتوحيد الخاصي

إلى أن قال:

الأدلّة التي بيّنها عدّة من محقّقي العرفاء: نحو صدرالدين القونوي، والملّا عبد الرزّاق القاساني، وأبي حامد الإصفهاني المعروف بـ«تُرْكَه»

١. شرح مقدّمة القيصري للسيّد المحقّق جلال الدين الآشتياني، ص ١١٧.

وشارح كلمات أبي حامد صائن الدين عليّ بن محمّد بن محمّد تركه المعروف بابن تركه. وظنّوا أنّ التشكيك في الوجـود يـنافي التـوحيد الوجودي والتوحيد الخاصّ الخاصّي، موهون خارج عـن الأُسـلوب العلمي.

فيذكر ما هو العمدة من دليلهم على نـفى التشكـيك الخـاصّي فـي الوجود الخارجي وينقل عن تمهيد القواعد لأبي حامد محمّد الإصفهاني المعروف بتركه ما ذكره فيه، قال:

ثمّ إنّ الوجود الحاصل للماهيّات المختلفة والطبائع المتخالفة لايقبل الوجود والعدم لذاته، لما أُشير [إليه] في موضعه، فيجب أن يكون واجباً لذاته، وحينئذٍ لووجد هناك موجود آخَرُ مغاير له، لتعدّد الواجب لذاته، والقائل بالتشكيك ينكره أشدَّ الإنكار.

فيردّ هذا الدليل ـ بعد قوله بأنّ هذا العارف المحقّق تخيّل أنّه لو كـان لمفهوم الوجود أفراد متعدّدة في الخارج، للزم أن يكون جـميع تـلك الأفـراد واجبَ الوجـود؛ لأنّ الوجـود فـي الخـارج عـنده مسـاوق للوجوب ـ بأنّ الدليل المذكور ـ المبتني على أنّ الوجـود مـن حـيث هوهو لايقبل العدم، وكلّ ما يقبل العدم، فـهو الواجب لذاتـه ـ يكـون برهاناً على وجود الوجود الذي لم يكن مقيّداً بماهيّة مـن المـاهيّات ويكون مطلقاً، وهذا البرهان لايجري في الوجود الذي يكـون مـقيّداً بالماهيّة؛ لأنّ الوجود الخارجي الذي يكون معلولاً وإن كان واجباً إلّا أنّ وجوبه ليس وجوباً أزلياً، وليس ضرورياً بالضرورة الأزليّة، ويكون وجوبه وضرورته مادام ذات الموضوع باقياً. انتهى.

ثمّ ردّ دليل القيصري على نفي التشكيك في الجوهر وإثباته في العَرَض في المتن بناء على الحركة الجوهرية؛ فإنّها تكون بالذات في الجواهر وبالتبع في الأعراض، والغرض من تطويل الكلام في نقل كلام بعض أهل الخبرة في الفنّين أنّ[1] الذين ذكر أساميهم كصدرالدين القونوي والقاساني وغيرهما من المذكورين، الّذين قال: إنّهم أقاموا الدليل على نفي التشكيك في الوجود الخارجي لتصوّرهم وتخيّلهم بأنّ الوجود الخارجي مساوق لوجوب الوجود بالذات بنحو الضرورة والوجوب الأزلي، فينحصر الوجود الخارجي عندهم بوجود الواجب تعالى، فلايعقل التشكيك باختلاف الرتبة وتعدّد الوجود حينئذٍ؛ للزوم تعدّد الواحد مع سائر المفاسد، ولذا يقولون بالتشكيك في ظهور الوجود الواجبي في المظاهر لافي نفس المظاهر من الكمّلين من العرفاء ومن أكابرهم بإذعان بعض أهل الخبرة في مقام شرح حالهم في مقدّمة شرح المقدّمة للقيصري، وأذعن بأنّهم ينكرون التشكيك في الوجود الخارجي؛ لاعتقادهم بوحدة الوجود الوجوبي لتخيّلهم بأنّ الوجود الخارجي مساوق لوجوب الوجود بالذات، وقد صرّح به فردّهم، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ مرادهم من النِسَب والإضافة في عباراتهم وكلماتهم، وتقيّدِ الوجود الواحد الواجبي بالماهيّات والأعيان الثابتة المذكور فيها مكرّراً مصرّحاً به هي الإضافة الإشراقيّة وإيجاده لها، فيكونون معتقدين بتعدّد الوجود الخارجي والتشكيك الخاصّي أو الخاصّ الخاصّي، وهذا مناف لما صرّحوا به، واستدلّوا عليه من نفي التشكيك الخاصّي، وإثبات

كلام شارح مقدّمة القيصري في عدم ملائمة التشكيك مع مذهب العرفاء

ليس مراد العرفاء من الإضافة، الإضافة الاشراقية

---

١. أنّ الّذين إلخ وخبرها وهو من الكمّلين إلخ جملة خبريّة خبر لقولنا والغرض من تطويل إلخ.

الوجود الواحد الواجبي، وقالوا: وإنّما التشكيك في ظهوره في المظاهر وتجلّيه في المجالي من الماهيّات الممكنة اختلافُها في استعداد القبول وشرائطه؛ لظهوره فيها، وكلّما كان الشرط أقلَّ ـ ككفاية الإمكان الذاتي كما في العقول الكلّيّة ـ كان الظهور أقوى، وكلّما كان الشرط أكثرَ كان الظهور أضعفَ إلى آخر قوس النزول كما في كلام أعاظمهم كصدرالدين القونوي في رسالته المسمّاة بالهادية حسب نقل صاحب الشوارق عنه في بحث زيادة الوجود على الماهيّة، وقد ذكرنا عباراتِه فيها نقلاً عنه سابقاً، وكذا في كلام غيره وقد نقلنا كلام بعض أعاظمهم وأساطينهم في البحث عن أنّ مرادهم من الوجود الواحد ووحدة الوجود والموجود كصدرالدين والقاساني والجامي والسيّد حيدر الآملي ونقلنا كلماتِهم وعباراتِهم الدالّة على مرادهم من الوجود الواحد الخارجي المنافيةَ لحمل النِسَب والإضافة في كلامهم على الإضافة الإشراقية المستلزمة لتعدّد الوجود المشكّك.

استلزام التشكيك لتعدد الوجود ونفيه عندالعرفاء

مضافاً إلى أنّ العارف القاساني ـ الذي هو الخبرة والخبير في فهم عباراتهم ومراداتهم منها؛ لأنّه ترجمان كلماتهم ومبيّن مقاصدهم منها، ومبيّن اصطلاحاتِهم العرفانيّة في كتابه المسمّى باصطلاحات الصوفية ـ صرّح في الاصطلاحات في ضمن شرح المراد من محو العبوديّة ومحو عين العبد في كلمات العرفاء قال:

في نقل كلام العارف الكاشاني من الاصطلاحات في شرح المراد من محو العبوديّة ومحو عين العبد

«والوجود ليس إلّا عينَ الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج» وتمام عباراته هكذا:

كلام الكاشاني في انكار الإضافة الإشراقية

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان فإنّ الأعيان شؤون ذاتيّة ظهرت

في الحضرة الواحديّة بحكم العالميّة معدومةَ العين أبداً إلّا أنّ وجود الحقّ ظهر فيها، فهي مع كونها معدومةً لها آثار في الوجود الظاهر بها وبصورها المعلومة والوجود ليس إلّا عينَ الحقّ تعالى والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلّا تابعةً للوجود؛ إذ المعدوم لايؤثّر، فلا فاعل ولاموجود إلّا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعيّنه وتقيّده بصورة العبد ـ أي ماهيّته ـ التي هي شأن من شؤونه الذاتيّة وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعين (ماهيّة) العبد، باقية على عدمها، فالعبد ممحوّ والعبوديّة ممحوّة كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1] الخ.

تصريح العارف الكاشاني بعدم وجود النسب خارجاً ينافي تفسير مرادهم منها بالإضافة الاشراقية في كلام بعض أهل الخبرة

فقد صرّح بأنّ عدم وجود النسب والتقيّدات للوجود بالماهيّات، وإضافتُه إليها ليست بموجودة في الخارج ومعدومة، فكيف يقال: مرادهم منها إضافة إشراقيّة؛ فإنّها موجودة في الخارج، وبها وجود الماهيّات بالعرض والمجاز؟! وكيف يقال: إنّ مرادهم من كون الإضافة اعتباريّةً هو الاعتباري حسبَ اصطلاح أهل العرفان و اصطلاح عرفاني لافلسفي وحِكميّ حتّى يكون المراد منها أنّها غير موجودة في الخارج؟! لأنّ الاعتباري عند أهل العرفان هو غير المستقلّ في الوجود، والمرتبطُ بالغير وعين الربط به، وعند الحكيم يكون بمعنى غير الموجود في الخارج سواء كان منتزعاً منه أم لا، وجامعه هو الموجود في الذهن فقط.

في الفرق بين الانتزاعي والاعتباري في أن نفي الإضافة والنسبة خارجاً ينافي كون المراد منها هو الاعتباري

وقد يفرّق بين الانتزاعي والاعتباري؛ فإنّ الأوّل موجود ذهني منتزع من الخارج كالمعقولات الثانية الفلسفيّة كمفهوم «الوجود»

---

١. اصطلاحات الصوفيه، ص ٨٠.

و«الشيء» وكمفهوم المشتقّات كالعالم ونحوه، والثانيَ موجود ذهني غير منتزع من الخارج كلحاظ وجود شيء وعدمِه، ولحاظ حيّة لها مائة رأس، ولحاظ ملكيّة الدار لزيد، فنفيهم الإضافةَ والنسبة خارجاً بالصراحة ينافي كون المراد منها هو الاعتباريَّ باصطلاح أهل العرفان.

مضافاً إلى تصريح القاساني بأنّه لافاعل ولاموجود إلّا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد والمعبود من جهتين.

ومضافاً إلى أنّهم يقولون: إنّ عمدة دليلهم لإثبات الوجود الواحد الخارجي اللابشرط واللاتعيّن القابل للتقيّد بالماهيّات والأعيان الثابتة وللإضافة إليها هو طَوْرٌ وراءَ طور العقل، وطريق آخَرُ غير طريق العقل من الاستدلال العقلي، ولاطريق للعقل إلى إثباته على نحو اليقين، مع أنّه لو كان المراد من الوجود الواحد هو الواحدَ بالسنخ المشكّك له مراتب مختلفة بالشدّة والضعف، فيتعدّد ويتكثّر، وبعض مراتبه هو الوجود الواجبي غير المقيّد بماهيّة والمطلقُ، وسائر مراتبه هو الوجودات الإمكانيّة، فإثبات المرتبة العليا ـ وهي الوجود الواجبي المطلق وغير المقيّد بماهيّة؛ لتماميّته وكماله في الوجود وكمالاته بجميع المراتب ـ بمكان من الإمكان بالاستدلال العقلي ببرهان الإنّ وغيره.

في أن مجموع الأمور المذكورة يقضي بعدم صحّة تأويل كلامهم وحمله على خلاف ما هو ظاهر كلامهم بل صريحه

ومجموع هذه الأمور يقضي بعدم صحّة تأويل كلامهم وحملِه على خلاف ما هو ظاهر كلامهم بل صريحُه بأن يحمل وحدة الوجود الخارجي على الوحدة السنخيّة لا الشخصيّة، ويحمل تقيّده بالماهيّات وإضافتُه إليها بالإضافة الإشراقيّة والفيض المقدّس المنبسط على جميع الموجودات الممكنة والشاملة لها.

وأمّا محيي الدين المعروف بابن العربي، فقد ذكر اسمه بخصوصه من بين جمع من أكابرهم، وأنّه ممّن لايمكن أن ينسب إليه مايقوله القسم الأوّل من الصوفيّة من وحدة الوجود والموجود الشخصي، فنذكر كلامه في الفصوص مع شرح العارف البارع القاساني له وقد نقلنا بعض كلماته سابقاً بنقل السيّد حيدر الآملي في كتابه جامع الأسرار و منبع الأنوار قال في فصّ حكمة سبّوحيّة في كلمة نوحيّة في شرح القاساني:

في نقل كلام شارح الفصوص الكاشاني في تفسير كلام صاحب الفصوص

الحمد لله ربّ العالمين أي إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المثني والمثنى عليه.

وقال في الشرح:

(الحمد) أي الثناء المطلق من كلّ واحد على التفصيل (لله ربّ العالمين) أي الموصوف بجميع الأوصاف الكماليّة ربّ الكلّ بأسمائه باعتبار أحديّة الجمع (أي إليه) باعتبار الجمع (يرجع عواقب الثناء) التفصيلي (فهو المُثني) تفصيلاً (والمُثنىٰ عليه) جمعاً.

قوله نظماً:

نفي التشبيه والتنزيه

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدِّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً وكنت إماماً في المعارف سيّداً

نتيجة لما ذكره، فمن علم مقدّماته علم معناه.

فمن قال بالإشفاع كان مشركاً ومن قال بالإفراد كان موحّداً

أي من قال بالاثنين، وأثبت خلقاً مبايناً للحقّ في وجوده، كان مثبتاً لشريك له في الوجود، قائلاً بمتماثلين في الوجود مشبّهاً.

ومن قال بأنّه فرد لايلحقه التعدّد، وأفرده من جميع الوجوه، وجرّده

عن كلّ ما سواه، وأخرج عنه التكثّر للتنزيه، فقد جـعله مـنزّهاً عـن الكثرة، مقيّداً بالوحدة، وقع في الشرك كالأوّل من حـيث لايشـعر؛ إذ التعدّد والتكثّر موجود، فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده، وثبت التماثل ولذلك قال:

فإيّاك والتشبيهَ إن كنت ثانياً.

أي إن كنت مُثنياً للخلق مع الحقّ، فاحذر التشبيه بأن تُثبت خلقاً غيرَه بل اجعل الخلق عينَه بارزاً في صورة التقيّد والتعيّن.

وإيّاك والتنزيهَ إن كنت مفرِداً.

أي وإن لم تثبت الخلق معه، فلاتجرّده عن التعدّد حـتّى يـلزم وجـود متعدّداتٍ غيرِه لغلوّك في التنزيه، فتقعَ فـيما تـهرب مـنه، أو تـعطّله، فتُلحقه بالعدم بل اجعله الواحد بالحقيقة، الكثير بـالصفات، فـلاشيء بعده، ولا شيء غيره، واجعله عينَ الخلق محتجباً بصورهم وهذا معنى قوله ـقدّس الله سرّه ـ:

فما أنت هو بل أنت هو، وتراه في عين الامور مُسرّحاً ومقيّداً

لأنّ «أنت» حقيقة بقيد الخطاب أي بكـونها مـخاطباً، و«هـو» تـلك الحقيقة مقيدّةً بقيد الغيبة بل «أنت» من حـيث الحـقيقة عـين «هـو» باعتبار التسريح والإطلاق، وتراه في عين الأُمور أي في صور الأشياء مقيّداً بكلّ واحد منها مسرّحاً أي مطلقاً بكونها في الكلّ؛ إذ الحقيقة في صور الكلّ واحدة، وكلّ مقيّد عين المقيّد الآخَر، وعين المسرّح.[1]

---

١. شرح الكاشاني: ص ٥٩.

قال في المتن في تفسير الحمد لله ربّ العالمين: أي إليه ترجع عواقب الثناء، فهو المُثنِي والمُثنىٰ عليه.

أقول: والظاهر من قوله: «فهو المُثنِي والمثنىٰ عليه» ـ من جهة جعل كلمة «هو» الراجعِ إليه تعالى موضوعاً، وجعلِ المثنِي والمثنىٰ عليه محمولاً حملاً شائعاً الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود ـ أنّه تعالى هوالمثني والمثنى عليه، وأنّهما متّحدان وجوداً، فالمثنِي ـ الذي هو الممكن ومن أفراد العالمين ـ هو المثنىٰ عليه الذي هو الله تعالى وربّ العالمين وجوداً، فهما متّحدان وجوداً.

والشارح البارع الخبير في فنّ العرفان ـ الذي هو ترجمان كلماتهم ومبيّن مراداتهم منها، والمعتمدُ في فهم كلماتهم ومراداتهم ـ يقول في شرح قوله: إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المُثنِي والمثنىٰ عليه:

في شرح الكاشاني لقوله إليه يرجع عواقب الثناء

جميع الثنايا التفصيليّة من أوّلها إلى آخرها، الصادر من حقيقة الوجود المقيّد بكلّ ماهيّة يرجع إليها بحسب مقام الجمع ورتبة الذات، والوجودُ الوجوبي ـ بلالحاظ تقيّده بماهيّة؛ لأنّه المنشأ لكلّ حمد وثناء صادر عن كلّ مقيّد ـ هو المطلق مع التقيّد بالقيد.

ثمّ يقول في شرح «فهو المُثني والمثنىٰ عليه»:

تفسير الجمع في اصطلاح العرفان

هو المثني تفصيلاً، والمثنىٰ عليه جمعاً، أي الوجود الوجوبي ـ الذي يرجع إليه ضمير الغائب الموضوع ـ يكون المُثنيَ تفصيلاً ـ أي هو الوجودَ الواجبيّ المقيّد بالماهيّة الإمكانيّة؛ لأنّ الحمد والثناء عليه تعالى يصدر من الممكن ومن أفعاله وآثاره، لا من أفعال الواجب بالذات وآثاره، فبناءً على وحدة الوجود الشخصي يكون الحمد والثناء

من آثار الوجود الواجبي المقيّد بالماهيّة الإمكانيّة ـ والمثنىٰ عليه جمعاً أي الوجود الواجبي بلالحاظ تقيّده بالماهيّة؛ لأنّ كلمة «الجمع» في اصطلاح العرفان لحاظ الحقّ وشهودُه بلاخلق. وبالنتيجة فالوجود الواجب بالذات هو المُثني تفصيلاً والمُثنىٰ عليه جمعاً. فالمثني تفصيلاً ـ وهو المقيّد بالماهيّة ـ متّحد وجوداً مع المُثنىٰ عليه وهو الوجود الواجبي المطلق بمقتضى الحمل الشائع.

فشرح الشارح النظمَ الذي في المتن الذي ذكره الماتن، وشرح قوله:

في شرح قوله: فمن قال بالإشفاع كان مشركاً

فمن قال بالإشفاع كان مشركاً
ومن قال بالإفراد كان موحِّداً

إلخ.

القول باثنينية الوجود بين الواجب والممكن شرك

أي من قال بالاثنين، وجعل الوجود الخارجي شفعاً وزوجاً لاوتراً وفرداً، وأثبت خلقاً مبايناً للحقّ في وجوده، كان مثبتاً لشريك له في الوجود، قائلاً بمتماثلين في الوجود، مشبّهاً ـ لأنّ الوجود الخارجي عند العرفاء مساوق للوجود الواجبي كما مرّ ذكره سابقاً بلسان بعض أهل الخبرة، فإثبات وجود خارجي آخَرَ غير وجود الحقّ إثبات لمثله، فالمثبت أثبت له شريكاً، فهو مشبّه، وجعل له شبيهاً ومماثلاً ـ ومن قال: إنّه فرد لايلحقه التعدّد وأفرده من جميع الوجوه ـ حتّى التقيّد بالماهيّة ـ وجرّده عن كلّ ما سواه وأخرج عنه التكثّر الحاصل بالتقيّد للتنزيه، فقد جعله واحداً منزّهاً عن الكثرة، مقيّداً بالوحدة، فوقع في الشرك كالأوّل من حيث لايَشعر؛ إذ التعدّد والتكثّر موجود بالمشاهدة والعيان وقد أخرج بعض

الموجودات عن وجوده، فوجوده لايشمل كلّ وجود؛ لمغايرة وجوده مع وجود غيره على الفرض؛ لعدم كون وجود غيره حينئذٍ وجوده المقيّد بماهيّة حتّى يشمل كلّ وجود وثبت المماثل له والوجود المماثل للوجود الواجبي، فيقع المثبت في الشرك ولذلك قال:

فإيّاك والتشبيه إن كنت ثانياً.

استلزام إثبات وجود لغيره تعالى للشرك عند الصوفية

أي إن كنت مثنياً للخلق مع الحقّ، فاحذر التشبيه بأن تثبت خلقاً غيره بل اجعل الخلق عينَه بارزاً (و ظاهراً) في صور التقيّد والتعيّن.

(هذا تصريح بأنّ الخلق عين الحقّ بأن صار الحقّ ظاهراً في صورة الخلق بتقيّده بماهيّة الخلق والممكن).

وإيّاك والتنزيه إن كنت مفرداً.

أي إن لم تثبت الخلق معه، فلاتجرّده عن التعدّد حتّى يلزم وجودُ متعدّداتٍ غيره؛ لغلوّك في التنزيه، فتقع فيما تهرب منه، أو تُعطّله، فتُلحقه بالعدم.

مساوقة الوجود الخارجي للوجوب

(يعني مراده من هذا المصراع أنّك إن كنت قائلاً بوجود الفرد الواحد في الخارج، ولست قائلاً بوجودٍ آخَرَ مغايرٍ لوجوده، فلاتجعل ذلك الفرد الواحد مجرّداً وعارياً عن التعدّد بأن تجعله مقيّداً بقيود متعدّدة حتّى يصير متعدّداً من دون وجودات متعدّدة مباينة؛ لأنّك إن جعلته عارياً مجرّداً عن التعدّد وبقي بلاتقيّدٍ بقيد، يلزم منه وجودات متعدّدة مباينة لوجوده؛ إذ الكثرات موجودة بالمشاهدة والعيان، فيلزم من جعله مجرّداً وعارياً عن التقيّد الحاصل به التعدّدُ بسبب تعدّد

الوجودات المباينة، فيلزم الشرك؛ لأنّ الوجود الخارجي مساوق لوجوب الوجود) أو تعطّله، وتلحقه بالعدم (أي وإن لم يلزم من تجرّده وعدم تقيّده بالماهيّة وتخصيصِه بالوجود الواجبي تعدّدُ الوجود المباين لكن يلزم منه عدم كونه مؤثّراً في آثار الممكنات وغير فاعل لها ومنشأ لها، فيصير معطّلاً عن الفاعليّة والتأثير ومنشئيّة الأثر، فيكون وجوداً معطّلاً غيرَ ذي أثر ملحَقاً بالمعدوم من هذه الجهة) بل اجعله الواحد بالحقيقة، الكثيرَ بالصفات، فلا شيء بعده ولا شيء غيره، واجعله عينَ الخلق محتجباً بصورهم (أي اجعل الوجود الخارجي الواجب بالذات واحداً حقيقياً وغيرَ متعدّد، وإنّما المتعدّد يكون صفاته عند تقيّده بالماهيّات؛ لظهوره في المظاهر المتعدّدة التي كلّ واحدة منها مظهر لصفة من صفاته، فمع قطع النظر عنه لا شيء بعده ولاشيء غيره، فيجب أن يجعل عينَ الخلق في حال كونه محتجباً ومختفياً تحت ستر صورهم وأشكالهم لأجل تقيّد بماهيّته).

وهذا معنى قولهﷺ في المتن:

فما أنت هو بل أنت هو وتـراه　　　في عين الأُمور مُسرّحاً ومقيّداً

قال الشارح:

والوجه في عدم كون المخاطب هو أي مرجع كلمة «هو» ـ وهو الوجود المطلق ومن حيث هو هو ـ أنّ المخاطب هو حقيقة الوجود والوجود الوجوبي المقيّد بقيد الخطاب، ومرجع كلمة «هو» هو الوجود

الوجوبي المقيّد بقيد الغيبة، وحيث إنّ القيدين أمران متباينان، فالمقيّد بأحدهما مغاير للمقيّد بالآخَر، وإن كان المقيّد بكلّ منهما واحداً، فلاشكّ في أنّ المقيّد بقيد الخطاب غير المقيّد بقيد الغيبة، بل «أنت» من حيث الحقيقة والذات عين مرجع كلمة «هو» باعتبار كونه مطلقاً ومسرّحاً، وتراه وتجعله عينَ الأُمور و الأشياء أي في صور أعيان الأشياء وماهيّاتها مقيّداً بكلّ واحد منها، مسرّحاً أي مطلقاً بكونها في الكلّ؛ إذ الحقيقة والوجود الخارجي الواحد واحدة في صور الكلّ، ومقيّدة بكلّ قيد، وكلّ مقيّد عين المقيّد الآخر وعين المسرّح.

(ففي ما في المتن تصريح بوحدة الوجود الخارجي شخصاً) وإنّما التعدّد يحصل بتقيّده بالماهيّات المتعدّدة، والشارح بيّنه وشرحه وأوضحه وبيّن مافهمه منه، فهما متوافقان.

قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّه ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فشبّه. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبّه وثنّى ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فنزّه وأفرد.

في شرح قوله: ليس كمثله شيء

أقول: المستفاد من هذا الكلام بمعونة الشرح أنّه استدلّ بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تارةً على التنزيه، وأنّه ليس للوجود الواجبي من حيث هو وجود واجبي مثل ولانظير ـ بناءً على كون الكاف زائدة للتأكيد لنفي المثل لا للتشبيه ـ أي ليس له بوجه من الوجوه مثل وشبيه في كونه وجوداً واجباً بالذات.

في شرح قوله: هو السميع البصير

واستدلّ حينئذٍ بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ على التشبيه والمثل، وأنّه سميع وبصير كما أنّ الممكن سميع بصير، يسمع

المسموعات ويبصر المبصرات، ويحصل من مفاد الآيتين معاً التنزيه والتشبيه له تعالى من جهتين: منزّه عن المثل والشبيه من حيث وجوده الوجوبي الإطلاقي، وغير مقيّد ذاتاً بقيد أصلاً وبوجه من الوجوه.

وله المثل والشبيه من جهة تقيّده بالقيود والماهيّات المترتّب عليه آثارُها لأجل تقيّده بها؛ لأنّ كلّ مقيّد مماثلٌ لمقيّد آخَرَ؛ لأنّه عبارة عن الوجود الواجبي المقيدّ بقيد، فمن مجموع الآيتين يستفاد الجمع بين التنزيه والتشبيه له تعالى، وأنّه من جهةٍ منزّهٌ عن المماثل، ومن جهة له المماثل.

وأيضاً قد استدلّ تارة أُخرى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على التشبيه، وأنّه له تعالى مماثل من جهةٍ بناءً على كون الكاف للتشبيه لازائدة للتأكيد؛ إذ مفاد الآية حينئذٍ نفي مثلَ مثله لانفي مثله أي ليس مثل مثله شيء، فنفى المماثل لمثله، فأثبت المماثل له؛ إذ ما لم يكن له مماثل لا يمكن نفي مماثل مثله أي ليس لمماثله ـ وهو كلّ وجود مقيّد بقيد ـ شيء؛ إذ كلّ وجود مقيّد مماثل لمقيّد آخَرَ، والمراد من نفي مثل مثله نفي مثل مثله المغاير لمثله؛ إذ كلّ وجود مقيّد يكون مماثلاً للمقيّد الآخر، فمثل المثل وجود مقيّد آخَرُ، وأنّه الوجود الوجوبي المقيّد بقيد وماهيّة، فمثل المثل المغاير لمثله لاوجود له في الخارج من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

الجمع بين التشبيه والتنزيه

واستدلّ حينئذٍ بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ على التنزيه؛ لأنّ تقديم الضمير مع تعريف الخبر وكونه معرفةً باللام يفيد الحصر أي هو وحده السميع البصير دون غيره، يعني لا سميع ولا بصير إلّا هو،

فهذه الآية تفيد التنزيه بالبيان المذكور، ومن مجموع الآيتين يستفاد تنزيه وتشبيه معاً، وهذا هو مفاد المصراع الأوّل للبيت الثاني.

وإن قلت بالأمرين، كنت مسدّداً. والبيت بمفاده مقبول عند الماتن قد تمسّك به، وقال الشارح في آخر شرحه للآيتين:

فنزّه عن المثل وأفرد، فشبّه في عين التنزيه، ونزّه في عين التشبيه ليعلم أنّ الحقّ هو الجمع بينهما. انتهى.

مخالفة وحدة الوجود مع ضرورة الأديان وإنكار محي الدين نسبة القول بوحدة الوجود والموجود إليه مع أنه قائل به وهو بطلانه عند المنكر

فصاحب المتن كسائر الكمّلين من أهل العرفان قائل بوحدة الوجود والموجود على مايستفاد من كلامه مكرّراً، والظاهر أنّ الوجه في إنكار أن ينسب إليه القول بوحدة الوجود والموجود هو بطلانها عند المنكر قطعاً مع حسن الظنّ بالمنسوب إليه وجلالة شأنه عنده من أن يعتقد بها مع وضوح بطلانها برهاناً، وبالضرورة من الأديان الإلهيّة غير المحرّفة.

وممّن استدلّ على وحدة الوجود والموجود الشخصي لابشرط التعيّن واللا تعيّن هو العارف البارع القاساني في شرحه لفصوص الحكم لمحيي الدين قال:

استدلال عبد الرزاق القاساني على الوحدة الشخصية للوجود والموجود لابشرط التعيّن واللاّتعيّن

وقد قدّمت أمامَ الكلام ثلاثَ مقدّمات تحتوي على أُصول فصوص الحكم هذه الكلمات (الأُولى في تحقيق ذات الأحديّة) حقيقة الحقّ المسمّاة بالذات الأحديّة ليست غيرَ الوجود البحت من حيث هو وجود لابشرط اللا تعيّن ولا بشرط التعيّن، ـفهو من حيث هوـ مقدّس من النعوت والأسماء لانعت له ولا رسم و لا اسم ولااعتبار لكثرة فيه بوجه من الوجوه.

وليس هو بجوهر ولا عرض؛ فإنّ الجوهر له ماهيّة غير الوجود وهو بها

جوهر ممتاز عن غيره من الموجودات، والعرض كذلك وهو مع ذلك محتاج إلى موضوع موجود يحلّ فيه، وماعدى الواجب، فهو إمّا جوهر، وإمّا عرض، فالوجود من حيث هو وجود ليس ممّا عدى الواجب، وكلّ ما هو وجود مقيّد، فهو به موجود بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعيّن فلا شيء غيره بحسب الحقيقة، وإذا كان كذلك، فوجوده عـين ذاته؛ إذ ما عدى الوجود من حيث هو وجود عدم صـرف، والوجـود لايحتاج في امتيازه عن العدم إلى تعيّنٍ نفى امتناع اشتراكهما في شيء؛ إذ العدم لاشيء محض، ولا يقبل العدم، وإلّا لكان بعد القبول وجوداً معدوماً كما لايقبل العدم الصرف الوجـودُ كـذلك، ولو قـبل أحـدهما نقيضَه، لكان من حيث هو بالفعل نقيضَه وهو محال، ولاقتضاء القابليّة التعدّد فيه، ولا تعدّد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود بل القابلة لهما الأعيان؛ وأحوالُها الثابتة في العالم العقلي تظهر بالوجود، وتخفى بالعدم، وكلّ شيء موجودٍ بالوجود فعينه غير وجوده، فلم يكن وجوداً، وإلّا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل وجود وجوده، والوجود بذاته موجود، فوجوده عينه، وإلّا لكان ماهيّته غيرَ الوجود، فلم يكن وجوداً، وإلّا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل الوجود، وذلك محال، فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لابوجود غيره، وهو المقوّم لكلّ مـوجود سواه؛ لأنّه موجود بالوجود، وإلّا لكان لا شيئاً محضاً، فهو الغنيّ بذاته عن كلّ شيء، والكلّ مفتقر إليه، وهو الأحد الصمد القيّوم ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[1] انتهى.

---

١. شرح الكاشاني على فصوص الحكم، ص ٤.

في نقد كلام الكاشاني

أقول: قد عرّف أوّلاً الوجودَ الواجبيَّ من حيث هو هو المعبّر ـ عنه في اصطلاحهم بمقام الأحديّة ـ فقال: «حقيقة الحقّ المسمّاة بالذات الأحديّة ليست غيرَ الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط التعيّن ولابشرط اللا تعيّن». انتهى.

فقد أُعتبر في الوجود الواجبي بالذات من حيث هو كذلك أمران:

أحدهما: أنّه وجود بحت ومحض وخالص غير مشوب بماهيّة من الماهيّات في أصل وجوده.

ثانيهما: أنّه لابشرط التعيّن واللا تعيّن.

ووجه الأوّل أنّه وجود كامل ذاتاً من حيث مراتبه وكمالاته ومراتبها، ولانقص فيه ذاتاً من الجتهين، فلا يعقل تقيّده بالماهيّة من حيث وجوده وكمالات وجوده؛ فإنّها كاشفة عن نقصه ومحدوديّته وفقدانه لبعض المراتب من الجهتين.

ووجه الثاني أنّه مقتضىٰ أدلّتهم ـ من انحصار الوجود الخارجي في الوجود الواجبي مع وجود آثار الممكنات في الخارج التي لامنشأ لها خارجاً إلّا الوجود الواجبي ومع عدم إمكان ترتبها عليه من جهة وجوده الواجبي من حيث هو كذلك ـ لتنا فيها مع الوجود الواجبي فلا مصحّح لترتّبها عليه إلّا كونه لا بشرط من التعيّن، فيكون قابلاً للتقيّد بالأعيان والماهيّات لأجل ترتّبها عليه، لا لأجل أصل وجوده.

والأمر الأوّل صحيح معتبر في وجود الواجب تعالى؛ لما ذكرناه من الوجه، ولكنّ الأوّل ـ أي الأمر الثاني ـ غير صحيح بل محال كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

ثم استدلَّ لإثبات أنّه لابدَّ من أن يكون المبدأ تعالى ذاتَ خصوصيّتين مذكورتين بأدلّة لكن بعضها يتضمّن إثبات كلتي الخصوصيّتين، وبعضها إحداهما وهي الأُولى:

منها: أنّ الموجود الخارجي إمّا واجب، وإمّا ممكن، ولاثالث؛ لأنّ الممتنع لاوجود له خارجاً؛ والممكن إمّا جوهر، وإمّا عرض، ولا ثالث؛ لأنّه إمّا ماهيّة إذا وُجدت، فكانت لا في الموضوع، وإمّا ماهيّة إذا وجدت، فكانت في الموضوع، فالجوهر له وجود زائد على ذاته وكذا العرض، وكلّ جوهر يصير بالوجود جوهراً خارجياً ممتازاً عن غيره وكذا العرض.

وأيضاً العرض يحتاج في تحقّقه إلى الموضوع وهو غيره، والواجب بالذات ليس له وجود زائد على ذاته؛ فإنّ وجوده عين ذاته، وليس له ماهيّة حتّى يكون وجوده زائداً على ذاته؛ إذ لو كان وجوده زائداً على ذاته، يكون محتاجاً في وجوده إلى غيره؛ لعدم وجدانه له بالذات، وهذا خلاف كونه مبدأً لغيره، وليس له مبدأ، فثبت أنّ المبدأ هو الوجود البحت والصرف وبلاماهيّة، فهو وجود كامل ذاتاً، ولا نقص له ذاتاً لا من حيث وجوده بجميع مراتبه، ولا من حيث كمالاته كذلك، هذه هي الخصوصيّة الأُولى.

ثمّ قال: «وكلّ ما هو وجود مقيّد، فهو به موجود، بل هو باعتبار الحقيقة غيرُه باعتبار التعيّن، فلا شيء غيره بحسب الحقيقة».

أقول: هذا لإثبات الخصوصيّة الثانية، وتقريبه أنّ كلّ وجود مقيّد بقيد ماهوي، فهو بالمبدأ والوجود البحت والمطلق وغيرِ المقيّد بقيد ماهوي

موجود؛ لأنّ الوجود المقيّد هو المطلق والوجود الوجوبي الذي قُيّد بقيد ماهوي وتعيَّن بعين وماهيّة، ولو لا المطلق، لم يتحقّق المقيّد، فهو به موجود؛ لأنّه المطلق مع التقيّد ويكون القيد خارجاً كالحصّة الذهنيّة بل الوجود المقيّد بلحاظ الحقيقة وتحقّقِه الخارجي ـوهو الوجود المطلقـ وإن كان غيرَه بلحاظ التعيّن وتقيّده بالقيد؛ لأنّ تعيّنه وكونَه وجوداً خاصّاً لأجل إضافته إلى ماهيّة خاصّة، وحصل بالإضافة وتقيُّدِ المطلق بها إلّا أنّ تقيّده أمر عقلي وذهني لا وجود له خارجاً، فلا شيء غيره بحسب الحقيقة والوجود الخارجي؛ إذ كلّ وجود مقيّد هكذا، فهو وإن كان كثيراً بمقدار الكثرات الخارجيّة من آثار الممكنات إلّا أنّ الكلّ بحسب الحقيقة والوجود الخارجي ليس شيئاً غيرَه، فليس في الخارج إلّا الوجود الواحد الشخصي وهو الوجود الواجبي غير المقيّد بقيد بحسب أصل وجوده الوجوبي القابل لتقييده بقيود متعدّدة لأجل كونه لا بشرط من اللاتعيّن والتعيّن.

عدم تمامية دليل القاشاني على مدّعاه

أقول: هذه هي الخصوصيّة الثانية للوجود الواجبي حسب ما عرّف المبدأ للعالم والوجود الواجبي بالذات.

لكنّ الكلام الذي ذكره لإثباتها غير تامّ؛ لأنّ قوله: «كلّ وجود مقيّد، فهو موجود به» يكون مراده من الوجود المقيّد هو الوجودَ المطلق الذي قيّد بماهيّة إمكانيّة، لها آثار مترتّبة عليه، لاعليها بقرينة ما بعد، بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعيّن، فلا شيء غيره بحسب الحقيقة وهو ادّعاء محض؛ إذ لا ملازمة عقلاً بين كون المبدأ وجوداً بحتاً ومحضاً غيرَ مقيّد بماهيّة ـلوجدانه بالذات للوجود، ولكمالاته بجميع المراتب،

وكونه بريئاً من دون الاحتياج إلى الأمر الخارج عن الذات من الحيثيّة التعليليّة والتقييديّة ـ وبين كونه لابشرط وكونِه قابلاً للتقيّد بقيود، ودخيلةً في ترتّب آثار الممكن عليه، بل بينهما التنافي عقلاً كما مرّ بيانه سابقاً، فلا يمكن إثباته بدليل، وأدلّتُه كلُّها مخدوشة.

نعم، تكون الملازمة بينه وبين كون كلّ وجود مقيّد ـ بمعنى الوجود الإمكاني الناقص المقيّد بالماهيّة والمحدود بها ـ معلولاً؛ لكونه متعلّقاً به ذاتاً، ومحتاجاً إليه كذلك، ولايمكن تحقّقه بدونه؛ للزوم الخلف والتناقض؛ إذ المتعلّق بالغير ذاتاً بل عينُ التعلّق به لايمكن تحقّقه بدونه؛ للزوم التناقض، لكنّهم لايقولون بوجودٍ إمكاني مغايرٍ لوجود الواجب.

ومنها: قوله: «وإذا كان كذلك، فوجوده عين ذاته ـ إلى قوله ـ إذ العدم لا شيء محض».

استدلال القاشاني على انحصار الوجود الخارجي به تعالى

وتقريبه أنّه إذا كان الوجود له تعالى وجوداً بحتاً وصرفاً وبلاحدّ و غيرَ مقيّد بماهيّة ـ لأنّه ليس بجوهر ولا عرض، وكان كلّ وجود مقيّد موجوداً به؛ لكون كلّ مقيّد هو المطلق مع التقيّد بقيد ـ فوجوده عين ذاته، وليس زائداً على ذاته لعدم الماهيّة له، فحقيقته وذاته عين وجوده، وحيثُ إنّه وجود مطلق، فلايكون إلّا واحداً؛ لأنّه ليس غير الوجود المطلق إلّا العدمَ المطلق؛ لأنّه نقيضه، والعدم ليس في الخارج متحقّقاً حتّى يحتاج الوجود المطلق في امتيازه عنه إلى ما يميّزه عن العدم المطلق؛ لأنّ العدم لا شيء محض، ليس صفحة الوجود مشغولةً به، فليس غير الوجود المطلق شيئاً في الخارج، فليس في صفحة الوجود إلّا الوجود المطلق.

عدم تمامية الدليل وانّ وجود المطلق لايلازم عدم المقيد

وفيه: أنّه لا ملازمة بين الوجود المطلق في الخارج ـ بمعنى كونه غيرَ مقيّد بماهيّة؛ لكونه كاملاً بالذات وواجداً بالذات الوجودَ بجميع مراتبه وكذا الكمالات بجميع مراتبها مع قطع النظر عن الخارج عن الذات، فلا ماهيّة له لأنّ الماهيّةُ كاشفة عن نقص الوجود ومحدوديّته في الوجود وكماله، لذا يطلق عليه الحدّ للوجود ـ وبين عدم وجودٍ آخَرَ ناقصٍ، والمحدودُ بحدّ ماهويّ يمتاز عنه، لكلّ منهما أثر خاصّ به، وليس معنى الوجود المطلق هو الوجودَ الشاملَ لكلّ وجود ولا يشذّ عنه وجود غيرُه كالفضاء الوسيع الذي يُرفع الحاجز المتعدّد فيه فصار فضاءً واحداً لايخرج عن كونه قابلاً للتعدّد بسبب الحاجز؛ لأنّ الفضاء الوسيع قابل للتعدّد بجعل الحاجز المتعدّد، فيصير متعدّداً كما أنّه إذا كان متعدّداً لتعدّد الحاجز، فهو قابل للوحدة برفع الحاجز، والوجودُ المطلق ـ بمعنى عدم كونه محدوداً بحدّ ماهوي لأجل تماميّته الذاتيّة وجوداً وكمالاً ـ لايقبل جعلَ الحدّ له، فيصيرَ وجوداً ناقصاً متعدّداً كما أنّ الوجوداتِ المتعدّدةَ بحدّ ماهوي لا يمكن رفع الحدّ عنها، فتصيرَ وجوداً واحداً؛ إذ برفع الحدّ عن الوجود الناقص ينتفي بانتفائه هذا الوجودُ الخاصّ، ولا يبقى حتّى يصير الكلّ واحداً.

نعم بناء على التشكيك الخاصّي الوجود الواجبي شامل لسنخ وجود ما دونه لابخصوصه مع وجود استفاضة ناقصة وهذا غير المدّعى

نعم، لو قلنا بالتشكيك الخاصّي، فالوجود المطلق وغير المحدود شامل لسنخ كلّ وجود يكون مادونه، وناقصاً بوجوده الواحد البسيط لا لكلّ وجود ما دونه بحدّه الخاصّ، وإلّا صار مركّباً اعتبارياً، ومع وحدته السنخيّة مع ما دونه يكون أحدهما غيرَ الآخَر؛ إذ لكلّ من الوجود المطلق ومادونه صفات وآثار مختصّة بكلّ واحد منهما، وليس أحدهما

واجداً لصفات الآخر وآثاره؛ لأجل امتياز هما وجوداً وكمالاً؛ لأنّ أحدهما غير محدود، والآخَرَ محدود.

نعم، الوجود المطلق وغير المحدود بحدّ ما هوي لا يقبل المماثل، ولا يمكن تعدّده وتكثّره كما هو مقتضى برهان التوحيد الذاتي، وإذا لم تكن الملازمة عقلاً بين الوجود المطلق ـ بمعنى كونه غيرَ محدود بحدّ ماهوي ـ وبين وحدةِ الوجود والموجود الشخصي، فلابدّ من إثباته بدليل آخَرَ، والدليل لايثبت الملازمة المذكورة.

بقاء إشكال ترتب آثار الممكن على الواجب

نعم، لو ثبت بالدليل عدمُ تعدّد الوجود لابحسب اختلاف المراتب بالشدّة والضعف، ولا بالتباين، لكان إثبات الوجود المطلق وغيرِ المحدود بحدّ ملازماً لوحدة الوجود والموجود الشخصي.

ومع هذا يبقى أيضاً إشكال ترتّب آثار الممكن على ا لواجب مع عدم إمكان تقيّده بقيد ماهوي حقيقةً؛ لاستلزامه لنقصه وهو خلاف الواقع، ومعه يلزم ترتّبها على الواجب وهو محال.

مع أنّ هذا الدليل لا دلالة له عليه أي على عدم التعدّد للوجود الخارجي، وغير تامّ لإثباته.

في دليل أخر لإثبات وحدة الوجود والموجود وهو أنَ وحدة الوجود والموجود مقتضى إطلاق الوجود

وقد يقال لإثبات وحدة الوجود والموجود بأنّ الوجود المطلق نقيض العدم المطلق، وحيث إنّ العدم المطلق واحد، فنقيض الواحد واحد، وإلّا فيلزم ارتفاع النقيضين، فالوجود المطلق يستدعي وحدة الوجود والموجود.

في الجواب عن هذا الاستدلال

والجواب عنه أنّ نقيض كلّ شيء رَفْعه، والوجود الواجبي وجود خاصّ وهو الذي لايكون مقيّداً بقيد؛ لتماميّته وجوداً وكمالاً في قبال

الوجود الذي ليس تامّاً بل يكون ناقصاً، فنقيض الوجود التامّ رفعه وعدمه لا العدم الجامع بين الأعدام الذي هو واحد حتّى يكون واحداً لأجل وحدة نقيضه.

في الجواب عن الجواب

وأُجيب عنه بأنّ الوجود الخاصّ والعدم الخاصّ لابدّ من مطلقٍ عامّ يدخلان تحته، وإلاّ فلايمكن اعتبارهما وتحقّقهما بدونه؛ لأنّ الوجود الخاصّ هو الوجود المقيّد، والوجود المقيّد بدون المطلق، أو الوجود الخاصّ بدون العامّ محال؛ لانّ المقيّد هو المطلق مع تقيّده بقيد، والخاصّ هو العامّ كذلك، وإذا كان الأمر كذلك، فحكم النقيض من الوحدة والتعدّد ليس إلّا بالنسبة إلى الوجود المطلق، أو العدم المطلق لا للخاصّ منهما؛ لأنّ التقيّد ذهني لاخارجي، فلم يبق إلّا الوجود المطلق، أو العامّ.

في الجواب عن الجواب عن الجواب

والجواب عنه أنّ التناقض يكون بين الوجود الخارجي وعدمه لاالمفهومي وعدمه، والوجود الخاصّ الخارجي ليس عبارةً عن مفهوم الوجود الذي يكون تحته مع أمر زائد ويصدق عليه صدقَ الكلّي على مصداقه مع تقيّده بقيد بحيث يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً؛ لأنّه:

أوّلاً: يكون التقيّد أمراً ذهنياً لا خارجيّاً، ولايمكن تركّب الأمر الخارجي من الأمر الذهني؛ للزوم تقوّم الأمر الخارجي بما هو معدوم في الخارج، فكيف يكون أمراً خارجيّاً؟!

وثانياً: أنّ مفهوم الوجود الصادقَ على الوجود الخارجي ليس إلّا أمراً انتزاعياً؛ لكونه من المعقولات الثانية الفلسفيّة؛ وليس مقولة ومعقولاً أوّلياً فلايكون في الخارج حتّى يكون جزءَ الوجود الخاصّ، وأمّا

الوجود المطلق الخارجي القابل للتقيّد بقيدٍ، المحقِّقُ للوجود المقيّد فلم يثبت بعدُ، وأُريد إثباته بهذا الدليل، وجَعْلُه دخيلاً في الدليل مصادرةٌ.

ومنها: قوله: «ولا يقبل العدم ـإلى قـوله ـ يـظهر بـالوجود ويـخفى بالعدم».

أقول: تقريبه أنّ الوجود البحت من حيث هو وجود وغيرُ المقيّد بقيد لايقبل العدم، ولا يتّصف به؛ إذ لو قبله واتّصف به، يـصير بـعد القـبول والاتّصاف به معدوماً وواجداً للعدم وذا عدم، وهذا ينافي كونه موجوداً بل عين الوجود سواء كان اتّصافه بالعدم وكونه معدوماً بعروض العدم عليه كعروض العارض على معروضه، أو بانقلابه وصيرورة ذاته عدماً وواجداً للعدم ذاتاً، وكلاهما محال.

كما أنّ العدم لايقبل الوجود الصرف؛ للزوم أن يـصير بـعد القـبول موجوداً ومتّصفاً بالوجود وهو محال سواء كان بالعروض، أو بانقلاب الذات إلى ذاتٍ آخَرَ؛ لأنّ الأوّل مستلزم لاجتماع النـقيضين، والثـانيَ مستلزم لعدم كون المسلوب ذاتياً، فيلزم سلب الشيء عن نفسه.

مضافاً إلى أنّ الوجود للواجب تعالى حيث يكـون بـمقتضى الذات وبـلاحيثيّة تـقييديّة وتـعليليّة، فـثبوته له واجب بـالذات، وضـروري بالضرورة الأزليّة والأبديّة ويمتنع عدمه ذاتاً أزلاً وأبداً، فوجود الواجب ومبدأ العالم ثابت له وجوباً بالذات ووجوباً ذاتياً، ولا يتوقّف على غيره ولذا يكون مبدأً لغيره وليس له المبدأ.

أقول: هذا الدليل يثبت الأمر الأوّل فقط وهو أنّ المبدأ للعالم وجود بحت وصرف، وليس مقيّداً بماهيّة من المـاهيّات فـي أصـل وجـوده،

فيكون كاملاً ذاتاً وجوداً وكمالاً، فلايتوقّف على غيره أيضاً؛ لعدم احتياجه إليه، فلا احتياج له إلى الحيثيّة التقييديّة فيهما، ولا الحيثيّة التعليليّة، وليس دليلاً على الأمر الثاني أيضاً إلّا بناءً على وحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج، وهذا الدليل لايكفي لكلا الأمرين، فلابدّ بعد إثبات الوجود الواجبي من إثبات وحدته الشخصيّة بدليلٍ آخَرَ بأن يثبت عدم إمكان تعدّد الوجود بسبب الاختلاف في المرتبة مع الوحدة الشخصيّة فيثبت التباين الذاتي بين الوجودات، فبمعونة الدليل الآخَر المذكور يثبت وحدة الوجود والموجود أيضاً، ومع ذلك يبقى السؤال عن كيفيّة وقوع الكثرات الخارجيّة التي من خواصّ الممكنات، وأنّها مستندة إلى أيّ شيء؟ لأنّ استناد الأمر الزماني والمكاني والحالّ في شيء وهكذا إلى الوجود الواجبي بما هو كذلك محال، واستناده إليه لأجل تقيّده بالماهيّة التي لها تلك الآثار لايصحّح الأمر، ولا يرفع الإشكال إن كان التقيّد واقعياً وبحسب نفس الأمر؛ للزوم محدوديّة وجود الواجب بالماهيّة وهو خلف وتناقض، وإن كان التقيّد اعتبارياً محضاً لا واقعيّة له، يلزم استناد آثار الممكن إلى الواجب وهو محال.

ومنها: قوله: «ولاقتضاء القابليّة التعدّدَ فيه ـإلى قوله ـ: يظهر بالوجود ويخفى بالعدم».

وهذا دليل آخَرُ بتقريب آخَرَ على الأمر الأوّل فقط مبتنٍ على عدم قبوله للعدم أيضاً.

وتقريبه أنّ الوجود المطلق والصرفَ والبحتَ لو قبل العدم، للزم تعدّده ولا تعدّد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود ومطلق، و يكون

بلاقيد موجب للتعدّد؛ إذ صِرْف الشيء لايتكرّر من داخل ذاته من دون تفاوت فيه باختلاف المرتبة أو تقيّده بقيد.

والوجه في لزوم التعدّد فيه ـإن كان قابلاً للعدمـ أنّه إن كان المراد من قابليّته للعدم هو الإمكانَ الذاتيَّ وخلوَّ ذاته عـن الوجـود والعـدم، فيمكن أن يصير معدوماً بسبب من الخارج لإمكانه الذاتي، وعلى هذا يلزم أن يصير معدوماً بعد كونه موجوداً، ومن المعلوم أنّ الموجود بما هو موجود غيره إذا كان معدوماً بما هو معدوم.

وإن كان المراد من القابليّة هو الإمكـانَ الاسـتعداديَّ بـمعنى أنّ له الاستعدادَ لأن يصير موجوداً آخَرَ أكملَ منه كصيرورة النطفة علقةً بعد عدمها، وصيرورة العقل الهيولاني عـقلاً بـالملكة كـذلك، يـلزم تـعدّده بحسب مراتب الكمال مع أنّ الوجود الواجبيَّ وجودُ عين ذاته، لا أنّـه زائد على ذاته حتّى يكون مـمكناً بـالذات، ويكـونَ واجـداً لوجـوده وكمالاته بجميع مراتبهما بالفعل أزلاً وأبداً، فلا معنى لأن يصير أكملَ بعد أن لم يكن كذلك؛ إذ هما مقتضى وجوب الوجود الذاتي كـما هـو المفروض، وأنّه المبدأ، وأنّه معطي الوجود الكمال.

نعم، الأَعيان والماهيّات الممكنة وأحوالها التي لهـا ثـبوت تـعقّلي وإدراكي لهما القابليّة للـوجود والعـدم، ولذا قـد تـصير مـوجودةً فـي الخارج، وقد تصير معدومة.

أقول: بقرينة قوله: «القابلة لهما الأعيان وأحوالها الثابتة فـي العـالم العقلي تظهر بالوجود وتخفى بالعدم». انتهى. يكون الوجه الأوّل لبـيان لزوم التعدّد ـان كان قابلاً للعدمـ أقربَ من مراده من الوجه الثاني له.

وعلى أيّ تقدير هذا الدليل أيضاً مفيد للأمر الأوّل فقط وهو أن المبدأ للعالم هو الوجود الواجبي وجوباً بالذات، ولايفي بالأمر الثاني وهو كونه لابشرط اللاتعيّن والتعيّن المقتضي لصحّة تقيّده بقيود كثيرة.

ومنها: قوله: «وكلّ شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده، فلم يكن وجوداً، وإلّا فإذا وُجد، كان للوجود وجود قبل وجود وجوده» إلى آخر كلامه في هذه المقدّمة الأُولى.

وتقريبه أنّ كلّ شيء موجود بسبب الوجود الذي هو المبدأ فعينه و ذاته غير وجوده الذي يكون الوجود سبباً له، فلم تكن عينُه وذاته وجوداً بل ماهيّةً؛ إذ إن لم تكن ذاته غيرَ وجوده بل كانت عينَ وجوده، يلزم أن يكون وجوده الذي بسبب الوجود غيرَ وجوده الذي هو عين ذاته وحقيقته، وإلّا فيلزم تحصيل الحاصل، فيلزم أن يكون للوجود وجود قبل وجوده الذي بسبب الوجود، ولازمه أن لايحتاج في وجوده إلى السبب لوجوده؛ لكونه ذا وجود ليس مستنداً إليه فيكون ذاوجود ذاتاً، فإن كان حينئذٍ وجوده الذي هو مستند إلى السبب عينَ وجوده الذي ليس مستنداً إليه، يلزم الخلف والتناقض، ويكون غيرُ المستند إليه مستنداً إليه، وإن كان غيرَه، يلزم أن يكون للوجود الواحد وجود آخَرُ وهو محال؛ للزوم تعدّد الواحد. فثبت أنّ كلّ شيء موجود بسبب الوجود ـ الذي هو المبدأ لكلّ شيء ـ وجودُه غير ذاته وحقيقته، وأنّ وجوده ليس ذاتياً له، فلابدّ من أن يحصل له بسبب الأمر الآخَر، فكلّ ممكن الوجود حيث يكون وجوده بسبب المبدأ والوجودِ الذي هو مبدأ الكلّ، فوجوده غير ذاته وحقيقته. والوجود الذي هو المبدأ لكلّ ما سواه

ـ الذي كلامنا فيه ـ بذاته موجود، لا بسبب الوجود الآخَر الذي هو المبدأ له؛ لأنّه خلف، فوجوده عين ذاته وحقيقته؛ إذ لو كان وجوده غيرَ ذاته وحقيقته، لكان حقيقته وماهيّته وذاته غيرَ الوجود؛ إذ لو كان ذاته عينَ الوجود، للزم أن يكون للوجود وجود قبل الوجود وهو محال وتناقض؛ إذ المفروض أنّه مبدأ الكلّ، وليس قبله وجود، وليس وجوده مستنداً إلى وجودٍ آخَرَ وقائماً به، فحيث إنّ الوجود الذي هو المبدأ لكلّ وجود عينُ ذاته، فهو بذاته موجود، ويكون واجبَ الوجود بالذات لا بوجودٍ غيره، ويكون المقوِّمَ لكلّ موجود سواه؛ لأنّه موجود بالوجود الذي هو مبدأ الكلّ، ولو لم يصر موجوداً به، لكان لا شيئاً محضاً، فهو الغنيّ بالذات عن كلّ شيء، ولا يفتقر إلى شيء سواه، وكلّ ما سواه مفتقر إليه وهو الأحد الصمد القيّوم.

أقول: هذا الدليل مثبت للأمر الأوّل وهو أنّ المبدأ لكلّ موجود هو الوجود الواجب بالذات، وأنّه لا مبدأ له؛ لكونه وجوداً بحتاً وصرفاً غيرَ مقيّد بماهيّة من الماهيّات، فيكون كاملاً بالذات وجوداً وكمالاً بجميع مراتبها، وهذا معنى «وجودُه عينُ ذاته» ولكن إثباته للأمر الثاني ـ وهو كونه وجوداً لا بشرط اللا تعيّن والتعيّن القابل لتقيّده بكلّ قيد وبماهيّة من الماهيّات لتصحيح ترتّب آثار الممكنات عليه لا عليها ـ يتوقّف إلى انضمام أمرين آخَرين إليه:

أحدهما: عدم إمكان ما يكون ذاته عينَ الوجود، ولو كان محدوداً وناقصاً، يكون مستنداً إلى مبدأ الكلّ، ويكون المستند إليه هو الماهيّة في الممكنات دون الوجود.

ثانيهما: أنّ موجوديّة الماهيّات تكون بتقيّد الوجود الواجبي بها لابتحقّقها تحقّقاً مغايراً لوجود الوجود الواجبي، وهذا الدليل ليس متكفّلاً لإثبات شيء من الأمرين.

وقوله: «وكلّ شيء موجودٍ بالوجود فعينه غير وجوده» مع تعليله ليس كافياً لإثبات الأوّل مع كونه مسوقاً لإثباته؛ لأنّ قوله في التعليل: «وإن لم يكن ما هو موجود بالوجود عينُه وذاته غيرَ وجوده، كان للوجود وجود قبل وجود وجوده» يصحّ إن كان موجوديّة الوجود بالوجود بالجعل المركّب وجعل شيء شيئاً مع أنّ جعل الشيء لاينحصر في جعل شيء شيئاً، ويمكن جعل الشيء بسيطاً أيضاً كتعقّلك لزيد في الذهن، وجعل المبدأ لوجود زيد تكويناً وخارجاً بناءً على أصالة الوجود في الممكنات.

نعم، لو ثبت عدم إمكان تعدّد الوجود الإمكاني لاباختلاف الرتبة بالشدّة والضعف، ولا بالتباين الذاتي مع امتناع أصالة الماهيّة، وصلت النوبة إلى وحدة الوجود والموجود الشخصي، أو ثبت أصالة الماهيّة في الممكنات، وأنّها منشأ لآثارها لا وجودُه؛ إذ عليها لاوجه لكونها منشأً لآثارها إلّا أن يصير الجاعل مقيّداً بها، ويصيرَ هذا التقيّد موجباً لترتّب آثار عليه لاعليها كما هو مقالة العرفاء.

إذ على القول بعدم إضافة شيء ثالث إليها بجعل الجاعل مع كون ذواتها خاليةً عن الوجود والعدم، تكون أُموراً اعتباريّة معدومة في الخارج، فلاوجه حينئذٍ لكونها منشأً لآثارها إلّا صيرورة الجاعل عينَ ذاتها، فيوجب الانقلاب الذاتي وهو محال، أو صيرورتَه مقيّداً بها من

دون أن تصير متحقّقة بتحقّقٍ مختصّ بها فتترتّب آثارها عليه لا عليها، وهذا أمر محال أيضاً كما أشرنا إليه وسيجيء إن شاء الله تعالى مفصّلاً. ولذا لاوجه لإنكار تعدّد الموجود في الخارج مع وقوع الكثرات في الخارج لاسيّما الآثار المختصّة بالممكنات المادّيّة والحادثة، وسيجيء بيان ما هو المختار إن شاء الله تعالى بهداية الله تعالى وأوليائه المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، ونكتفي بهذا المقدار من ذكر أدلّتهم العقليّة.

في أنّ العمدة عند العرفاء لإثبات مدّعاهم من وحدة الوجود والموجود هو العرفان الإفاضي والشهودي الحاصل للقلب بعد تخليته عن الرذايل الإدراكية والأخلاقية التي هي نتيجة الرياضة العملية

وأمّا ما هو العمدة والمعتمد عندهم لإثبات مدّعاهم، فهو العرفان الإفاضي والشهودي الحاصل للقلب بعد تخليته عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة التي هي نتيجة الرياضة العمليّة بسبب السير والسلوك في جادّة الشريعة واتّباعها اتّباعاً كاملاً، والمواظبة عليها بإتيان ما هو مقتضى العقل العملي فيما هو في حيطة إدراكه والوحي والسنّة وترك ما هو مقتضى القوى الشهويّة والغضبيّة الإفراطيّة إلى حدّ لايكون لها السلطنة والحاكميّة الداعية إلى ما هو مقتضاها من الأعمال بل لصاحبهما السلطنة عليها وجعلها تحت الاختيار والإرادة في استعمالها فيما يريد بالمقدار الذي يصلح، وتحليتِه بأضدادهما من الفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة اللتين تعينان على متابعة العقل العملي والوحي والسنّة، فإذا صار القلب مخلّى عن الأوّلتين، ومحلّى بالثانيتين، يصير محلّاً قابلاً بالفعل للنور الباطني المفاض من المفيض المطّلع على عالَم الغيب والشهادة والذي لايعزب عن علمه شيء، فيصير متّصلاً بمنبع العلم والمعرفة والحكمة الذي لاينقص ولاينفد، ولاتزيد كثرة الإفاضة

والإشراق إلّا جوداً وكرماً إفاضةً وإشراقاً، وإذا كان المحلّ قابلاً والمفيض جواداً فيّاضاً مفضالاً واسعَ الفضل والإحسان، يفيض عليه بمقدار سعة القابل للعلم والمعرفة.

وجاء الغزالي بمثال لعلم النفس بالأشياء بعلمين:

أحدهما: اكتسابي يحصل بالأسباب الخارجيّة.

ثانيهما: إفاضي يحصل بسبب من الداخل بتخليتها من الأضداد له، وهو أنّ النفس كالحوض الخالي من الماء، فإنّه يمكن أن يصير مملوّاً منه بطريقين:

أحدهما: من الساقية التي فوق الحوض المتّصلة بالنهر أو المنبع، فيجري فيها وينصبّ منها إليه.

ثانيهما: أن يحفر الحوض إلى أن يصل إلى الماء الذي تحت الأرض، فيملأ من الماء الذي يخرج منه، فيملأ من داخله لاخارجه، والعلم الاكتسابي كالماء الذي يصبّ من الساقية فيه ومن خارجه، والعلم الإفاضي كالماء يخرج من تحت الأرض بسبب تعميقه، فيملأ من الداخل، فيمكن معرفة الأشياء من غير طريق العقل والاستدلال وأسباب المعرفة الخارجيّة أيضاً، ولاينحصر طريق معرفة الأشياء بالأسباب الخارجيّة من الدليل العقلي وغيره، ولذا قالوا: لمعرفة الأشياء طَوْر وراء طور العقل، وطريق آخَرُ غير طريقه وهو الذي يمكن أن يعرف به ما لا طريق للعقل إلى معرفته، وليس له دليل لإثباته، فيصير مجهولاً له، ولكن يمكن معرفته بالعلم الإفاضي وإفاضةِ المفيض معرفتَه وعلمه على القلب، فيطّلع عليه بعد تحقّق شرط الإفاضة عليه وتخلية

النفس من الأضداد للعلم الإفاضي و المعرفة الشـهوديّة؛ فـإنّ الرذائـل الإدراكيّة والأخلاقيّة مضادّة للعلم الإفاضي لايقبلهما النفس معاً؛ لعدم قابليّتها لقبولهما معاً كما هو شأن كلّ محلّ للأضداد؛ فـإنّ له القـابليّةَ لأحدهما ذاتاً على البـدل لالخـصوص أحـدهما، ولا أن لايكـون له القابليّة لشيء منهما ذاتاً، وعـدمُ اشـتغاله بأحـدهما أو بسـائرها ليس شرطا لقابليّته للآخر؛ فإنّ العدم مطلقاً لاشـيء مـحض، ولاواقـعيّة له فلاأثر له بوجه، ولا أنّ وجود أحدهما في المحلّ ـمـثلاً ـ مـانع عـن وجود الآخر؛ إذ التنافي الوجوديّ ليس ملاكَ المانعيّة لاحد المتنافيين عن الآخَر؛ فإنّ المانع هو المقتضي ومعطعي، الوجودِ الأقوى في تأثيره في أثره عند تحقّق العلّة التامّة من المقتضي ومعطي الوجود غير الأقوى فيه كذلك؛ فإنّ المتضادّين متنافيان وجوداً لكن مـلاك تـنافيهما عـدم قابليّة المحلّ والمعروض لهما معاً، ويرجع إلى عدم العلّة القابليّة لهما، لا إلى المانع عن الوجود والمقتضي الأقوى لأحد الضدّين، المانع عن تأثير المقتضي غيرْ الأقوى في الآخر؛ إذ المقتضي الأقوى لأحد الضدّين إذا أثّر فيه، يصير المحلّ مشغولاً به، وبعد اشتغاله به لايمكن تأثير المقتضي غير الأقوى للضدّ الآخر وإيجادِه في المحلّ؛ لعدم قابليّته لقبوله أيضاً، ولذا مع اشتغال النفس بالرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة ليس لهـا قـابليّة قبولِ العلم الإفاضي لتضادّه معها، وهذا بخلاف العلم الاكـتسابي، فـلا تضادّ بينه وبينها، ويكونان من المتخالفين كالسواد والحـلاوة، فـيمكن اجتماعهما في محلّ واحد؛ لعدم التنافي الوجودي بينهما، والشاهد عليه هو المشاهدة بالوجدان وبالآثار؛ فإنّه يشاهد أنّ العالم بالعلم الاكتسابي

بالأُمور الاعتقاديّة كالمبدأ والمعاد وغيرها له الحسد الغالب عليه والمغلوب له، وله الكبر، والغرور، والعجب، والنفاق، وهكذا إلى الآخِر، وهذا بخلاف العلم الإفاضي؛ لأنّ العالم به ليس في نفسه شيء من هذه الأُمور لتضادّه معها، ولذا يتحقّق فيها عدمهما، ولذا لايصدر عنه المعصية عمداً؛ لعدم وجود منشأه فيه بحيث يكون غالباً عليه، وداعياً إلى مقتضاه من المعصية، قال الله تعالى: ﴿إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ ٱلْعُلَماءُ﴾[١] فإنّ صدق الحصر يقتضي أن يكون المراد الجدّي من العلماء أحدَ القسمين وهو العالم بالعلم الإفاضي دون الاكتسابي؛ لعدم الخشية في قلبه بحيث يصير عبداً مطلقاً ومطيعاً له تعالى دائماً.

قال أهل العرفان الوجود الخارجي الوجوبي لابشرط اللاتعيّن والتعيّن أمر يصعب إدراكه بالعقل، وإقامة الدليل عليه بلاخدشة وبلا مناقشة، ولكن يمكن إدراكه بالإدراك العرفاني من طريق تهذيب النفس بالسير والسلوك العملي، والرياضة العمليّة المؤثّرة فيها؛ فإنّ بين الأخلاق والصفات النفسيّة من الرذائل الأخلاقيّة والفضائل الأخلاقيّة والأعمال الجوارحيّة المناسبة لها، التأثير والتأثّر من الجانبين والتعاكس تشديداً وتضعيفاً مع المداومة عليها، مثلاً البخيل إذا أمسك عن الإنفاق مع المداومة، يصير البخل شديداً، وإذا خولف مقتضاه وأنفق المال مع المداومة عليه، يصير ضعيفاً ويحدث ضدّه أو ينمو وهكذا، فيمكن إزالة الصفات الرذيلة بالعمل الجوارحي الدائمي، فيصير القلب محلّاً قابلاً

١. فاطر (٣٥) الآية ٢٨.

للإفاضة وإشراق النور الإلهيّ عليه؛ لخلوّه عن الضدّ له، فيمكن أن يقبله حينئذٍ، وهذا علم أنبل وأفضل من المعرفة الاكتسابيّة بدرجات لايعارضه الوهم، وهذا رؤية القلب وهو اعتقاد القلب وجزمه به، فيصير قانعاً ويسكت، ولايسأل وأين هو من رؤية القلب؛ إذ هو العلم والاعتقاد، وهذا الوصول والشهود والمماسّة القلبيّة للأُمور الواقعيّة، وقد نقلنا سابقاً كلماتٍ بعض أساطينهم في الأمر الأوّل في بيان مراده من وحدة الوجود والموجود من أنّ المستند المعتمد لهم هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان.

وقد نقل المحقّق اللاهيجي صاحب الشوارق عن صدرالدين القونوي في رسالته المسمّاة بالهادية على ما في الحاشية:

في نقل صاحب الشوارق المحقّق اللاهيجي كلام صدرالدين القونوي عن رسالته الهاديَة

أنّ مستند الصوفيّة فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان، لا النظر والبرهان؛ فإنّهم لمّا توجّهوا إلى جناب الحقّ سبحانه تعالى بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلّيّة، عن جميع التعلّقات الكونيّة، والقوانين العلميّة، مع توحيد العزيمة، ودوام الجمعيّة، والمواظبة على هذه الطريقة بدون فطرة ولا تقسيمِ خاطر ولا تشتّتِ عزيمةٍ، منّ الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي، وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طَوْر وراء طور العقل، ولاتستبعدنّ وجود ذلك؛ فوراءَ العقل أطوار كثيرة تكاد لايعرف عددها إلّا الله، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل، وكما يمكن أن يحكم العقل بصحّة ما لايدركه الوهم كوجود موجود ـ مثلاً ـ لايكون خارجَ العالم ولا داخلَه، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحّة بعض مالايدركه العقل

كوجود حقيقة مطلقة محيطة لايحصرها التقييد، ولايقيّد [ها]التعيين.[۱]

انتهى موضع الحاجة.

وقال العارف البارع المحقّق القاساني.

استناد الكاشاني إلى الكشف كما في الاصطلاحات

هي بقاء للأعيان الثابتة (أي الوجود الظاهر) على عدمها مع تجلّي الحقّ باسمه الظاهر في صورها، وظهوره بأحكامها، ويدور في صورة الخلق الجديد على الآنات بإضافة وجوده إليها وتعيّنه بها مع بقائها على العدم الأصلي؛ إذ لولا ترجح، وجودها بالإضافة إليه والتعيّن بها، لما ظهرت قط. وهذا أمر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم، ويأباه العقل.[۲] انتهى.

وقال العارف البارع عبدالرحمان الجامي في كتابه نقد النصوص في شرح نقش الفصوص بعد بيان الفرق بين قول الحكماء والصوفيّة في وجوده تعالى، وأنّ الصوفيّة يقولون: «إنّه تعالى لايكون كلّياً ولاجزئياً، ولا خاصّاً ولاعامّاً، بل يكون مطلقاً عن كلّ قيد حتّى قيد الإطلاق» إلى أن قال بالفارسيّة:

و اين را حواله به كشف صريح و ذوق صحيح مى‌كنند واين، طورى است وراء طور عقل يعنى قوّهٔ عقليّه به ادراك آن وافى نيست، نه آن‌كه منافيِ طور عقل است؛ زيرا كه به مقدّمات عقليّه نه إثبات آن مى‌توان كرد نه نفى آن. والله اعلم.[۳] انتهى.

۱. الشوارق، ص ۳۷، مبحث زيادة الوجود على الماهيّة.

۲. اصطلاحات الصوفية، ص ۸٤، في ذيل كلمة المسألة الغامضة.

۳. نقد النصوص في شرح الفصوص، ص ۲۳ و ۲٤.

في استدلال العرفاء بالأدلة النقلية أيضاً من الآيات والروايات على مدّعاهم من وحدة الوجود والموجود

ويستدلّون أيضاً بالأدلّة النقليّة: بالآيات القرآنيّة، وبالروايات، والسنّة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾ وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[١] ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمىٰ﴾[٢] ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقاتِ﴾[٣].

في هذه الآيات قد أُسند فعل العباد إلى الله تعالى، وأنّه صدر منه تعالى لامنهم. وفي الآية الأُولى جُعلت بيعة الناس مع رسول الله صلى الله عليه وآله بيعتهم مع الله؛ لأنّه وجوده المقيّد بماهيّته، كقول عليّ عليه السلام: «مع كلّ شيء لابمقارنة، وغير كلّ شيء لابمزايلة».

وقوله عليه السلام: «ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج».

ولقوله عليه السلام: «إنّه لبكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوانٍ، ومع كلّ إنس وجانّ».[٤]

وما في بحار الانوار نقلاً عن التوحيد للصدوق.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «رأيت ربّي بعين ربّي».[٥]

وما في نهج البلاغة: «إنّ الله تعالى تجلّى لعباده من غير ان رأوه، وأراهم نفسه من غير أن يتجلّى».[٦]

---

١. الفتح (٤٨) الآية ١١.
٢. الأنفال (٨) الآية ١٨.
٣. التوبه (٩) الآية ١٠٤.
٤. المصدر، الخطبة ١٩٣.
٥. بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٠١.
٦. نهج البلاغه، الخطبة ١٨٤.

تمسّكوا بآيات وروايات عديدة لمدّعاهم، وما ذكرناه قليل من كثير ممّا تمسّكوا بها، وقد تمسّك بكثير منهما السيّد حيدر الآملي في *جامع الأسرار و منبع الأنوار* لامجال لذكرهما، ولم يكتفوا في بيان مرادهم بالنثر بل بيّنوه بالشعر عربياً وفارسياً.

وقد نقل صاحب *جامع الأسرار و منبع الأنوار* عن محيي الدين بن العربى:

أشعار محي الدين في وحدة الوجود

ففي الخلق عين الحقّ إن كنت ذا عين
وفي الحقّ عين الخلق إن كنت ذا عقل
وإن كنت ذا عين وعقل فماترى
سوى عين شيء واحد فيه بالشكل[1]

كلام عن العارف البارع عبدالرحمان الجامي كما في كتابه نقد النصوص في شرح نقش الفصوص

قال العارف الجامي:

وصل: ليس حال ما يطلق عليه «السوى» و«الغير» إلّا كمال الأمواج على البحر الزّخّار؛ فإنّ الموج لاشكّ أنّه غير الماء عند العقل من حيث إنّه عرض قائم بالماء.

وأمّا من حيث الوجود، فليس شيء غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصُوَرُها، وغفل عن البحر الزخّار الذي يتموّج من غيبه إلى شهادته، ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأمواج يقول بالامتياز بينهما، ويثبت «الغير» و«السوى».

ومن نظر على البحر وعرف أنّها أمواجها والأمواج لاتحقّق لها بأنفسها، قائل بأنّها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلّا الحقّ سبحانه، وما

١. *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، ص ١١٣.

سواه عدم يخيّل أنّه موجود متحقّق، فوجوده خَيال محض، والمتحقّق هو الحقّ لاغير، لذلك قال الجنيد: «الآنَ كما كان» عند سماعه حديثَ رسول‌الله ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء» ولله درّ الشيخ مؤيّد الدين الجَنْدي حيث قال:

والبحر بحر على ما كان في قِدَم
إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لايحجبنّك أشكال تشاكلها
عمّن تشكّل فيها فهي أستار
موجهايي كه بحر هستى راست
جمله مر آب را حباب بُود
گرچه آب و حباب باشد دو
در حقيقت حباب آب بود
پس از اين روى، هستى اشياء
راست چون هستى، سراب بود[1]

وقال:

وصل: نور وجود حقّ سبحانه وتعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2] به مثابهٔ نور، محسوس است. وحقايق واعيان ثابته به منزلهٔ زجاجات متنوّعه ومتلوّنه وتنوّعات ظهور حقّ سبحانه در آن حقايق و اعيان چون الوان مختلفه، همچنان كه نمايندگى الوان نور به حسب الوان

۱. نقد النصوص، ص ٦٦.
۲. النحل (١٦) الآية ٦٠.

زجاج است که حجاب او است. و في نفس الأمر او را لونی نیست تا اگر زجاج صافی است و سفید، نور درونی، صافی و سفید می‌نماید و اگر زجاج، کدر است و ملوَّن، نور در وی کدر و ملوّن نماید مع أنّ النور في حدّ ذاته واحد، بسیط، محیط، لیس له لون ولا شکل همچنین نور وجود حقّ را سبحانه وتعالی با هر یك از حقایق و اعیان، ظهوریست اگر آن حقیقت وعین، قریب است به بساطت و نوریّت و صفا ـ چون اعیان عقول و نفوس مجرّده ـ نور وجود در آن مظهر در غایت صفا و نوریّت و بساطت نماید، و اگر بعید است ـ چون اعیان جسمانیات ـ نور وجود در آن، کثیف نماید با آن‌که فی‌نفسه نه کثیف است و نه لطیف، پس أو است تعالی و تقدّس که واحد حقیقی است، منزّه از صورت و صفت و لون و شکل در حضرت احدیّت، وهم أو است که در مظاهر متکثّر به صور مختلفه ظهور کرده به حسب اسما وصفات وبه تجلّی اسمایی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده. و هذا بعينه كما أنّك لو قلت: إنّ النور اخضرّ لخضرة الزجاج صدقتَ، وشاهدك الحسّ، وإن قلت: ليس باخضرّ ولاذي لونٍ؛ لما أعطاه لك الدليل صدقت، و شاهدك النظر الصحيح العقلي.

اعیان، همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن، پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود
خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

* * *

در باغ اگر چه لاله خود رو بود

سرو وسمن ونسترن خوشبو بود

در بحر اگر چه موج تو بر تو بود

چون نيك بديدم آن همه خود أو بود[١]

وقد يمثّلون لمدّعاهم بمبادئ المشتقّات؛ وتقريره أنّ مبادئ المشتقّات عارية عن كلّ التعيّنات الاشتقاقيّة الاسميّة والفعليّة، ومحفوظة الهويّة في تمام الصِيَغ المشتقّة، وظاهرة في المظاهر الاشتقاقيّة وتحويلها إلى الأمثلة المختلفة لمعانٍ مقصودة، كظهور الواجب في المرايا الإمكانيّة لإظهار الآثار الخَلقيّة المكنونة في الأعيان الثابتة، كما قال قائلهم:

مصدر به مَثَل هستيِ مطلق باشد

عالم هم اسم و فعل و مشتق باشد

چون هيچ مثال، خالى از مصدر نيست

پس هر چه در أو نظر كنى حق باشد

وقد يمثّلونه بالواحد ومراتب الأعداد، فالوجود الحقيقي كالواحد والماهيّات كمراتب الأعداد فقال بعضهم:

وجود اندر كمال خويش سارى است

تعيّنها امور اعتبارى است

امور اعتبارى نيست موجود

عدد بسيار ويك چيز است معدود

---

١. نقد النصوص، ص ٧١.

جهان را نیست هستی جز مجازی
سراسر کار أو لهو است وبازی

وقال قائلهم:

کثرت چون نیک ور نگری عین وحدت است
ما را شکی نماند در این، گر ترا شکی است
در هر عدد زروی حقیقت چو بنگری
گر صورتش به ببینی گر مادّه یکی است

قال الجامي:

كلّ ما في الكون و همٌ أو خيال
أوْ عكوس في مرايا أو ظلال
لاح في ظلّ السوى شمس الهدى
لاتكن حيران في تيه الضلال
کیست آدم؟ عکس نور لم یزل
چیست عالم؟ موج بحر لایزال
عکس را کی باشد از نور انقطاع
موج را چون باشد از بحر انفصال
عین نور و بحر دان این عکس و موج
چون دویی اینجا محال آمد محال[1]. الخ

هذا قليل من كثير ممّا قالوا في تبيين ما اعتقدوا من وحدة الوجود والموجود.

---

١. نقد النصوص، ص ١٨١، فصّ يوسفي ٩.

في الأمر الثالث في ردّ أدلّتهم العقليّة وتوضيح مدّعاهم في أمر العرفان الإفاضي والشهودي المستند إلى تهذيب النفس وهو عمدة مستندهم

والأمر الثالث: في ردّ أدلّتهم العقليّة لإثبات مدّعاهم، وفي أمر العرفان الإفاضي الشهودي المستند إلى تهذيب النفس وتخليتها من الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة، وتحليتها بأضدادها الحاصلة بسبب السير والسلوك العملي الدخيل في تحقّقها وهو عمدة مستندهم، وبه يعتمدون، والاستناد إلى الأدلّة العقليّة لأجل المماشاة لأهل الاستدلال؛ لعدم الأمن عن الخطأ واقعاً دون العرفان الإفاضي فإنّه لاخطأ فيه؛ لاستناده إلى المطّلع على جميع ما في الكون على ما هو عليه لأنّه صان نفسه، وأنّه يفيضه ويعطيه على الفرض ولذلك قال عليه السلام ـ على ما هو المنسوب إليه ـ: «اللهمّ أرني الأشياء كما هي».

عدم تمامية أدلة الصوفية العقلية

أقول: أمّا أدلّتهم العقليّة:

فأوّلاً: أنّها جلّها ـ لو لا الكلّ ـ لاتخلو عن الخدشة والمناقشة، وليست تامّة لو فرض إمكان مدّعاهم، وقد نقلنا بعضها مع ذكر المناقشة والخدشة فيها، وأنّها غير تامّة لإثبات مدّعاهم، وبعضهم يذعنون بها، ويقولون بأنّ المعتمد التامّ له هو العرفان الإفاضي.

وثانياً: أنّه لو تمّت حسبَ زعمهم واعتقادهم، فهي صورة الدليل؛ لعدم المدلول لها في الواقع ونفس الأمر؛ لامتناعه الوقوعي؛ فإنّ الوجود الخارجي الواجب الوجود ذاتاً لابشرط اللاتعيّن والتعيّن، ـ القابل لتقيّده بقيود متكثّرة من الأعيان الثابتة والماهيّات الممكنة لترتّب آثارها على واجب الوجود بالذات ـ أمر ممتنع عقلاً امتناعاً وقوعياً؛ لترتّب التالي الفاسد العقلي عليه الكاشفِ إنّاً عن فساد متلوّه كشفَ المعلول عن علّته؛ لأنّ واجب الوجود بالذات ليس له حيثيّة تقييديّة لوجوده؛ لأنّ وجوده

عين ذاته لازائد عليها حتّى يكون ثبوته له بعروضه عليه كثبوت القيام لزيد؛ لأنّه لو كان زائداً على ذاته، يكون ذاته غيرَ الوجود وخاليةً عنه وغيرَ واجد له بالذات، فاحتاج في وجوده وصيرورته موجوداً ومتّصفاً به إلى أن يوجَد له، والموجِد إن كان غيرَه، فيلزم أن يكون ممكناً متوقّفاً وجوده على غيره، فليس حينئذٍ مبدأً لغيره؛ لوجود المبدأ له وهو خلف، وإن كان الموجد لوجوده نَفسَه، فـإمّا يـوجِد بـلاوجود، فـيلزم تأثـير المعدوم في الوجود وهو محال، وإمّا يوجِد مع الوجود، وحينئذٍ الوجود الذي يُوجَد به إمّا عين الوجود الذي هو المعلول، فيلزم توقّف الشـيء على نفسه، وعلّيّة الشيء لنفسه وهو محال، وإمّا هو غير الوجود الذي هو المعلول، فيلزم التسلسل؛ لأنّ الوجود الذي هو جزء العلّة أيضاً زائد على الذات، فيكون معلولاً أيضاً، فالكلام الكلام كما أنّه ليس له حيثيّة تعليليّة؛ لأنّه كامل وجوداً وكمالاً بالذات مع قطع النظر عن كلّ شـيء غير ذاته، وإلّا فلايكون مبدأً لغيره ومحتاجاً فـي وجـوده وكـماله إلى غيره، ولازم كونه كاملاً ذاتاً وجوداً وكمالاً بجميع مراتبهما أن لايكون محدوداً بحدّ، ومقيّداً بماهيّة؛ لكشف الماهيّة عن نقص الوجود الذي هو منشأ انتزاعه؛ لأنّها تنتزع عن الوجود الذي هو منشأ انتزاعه بـلاحيثيّة تقييديّة، فتكون ذاتيَّ باب البرهان الحاكي عن الحيثيّة الذاتيّة لمنشئه؛ فإنّ الماهيّة ـبناءً على أصالة الوجود في الممكنات ـ تكون ذاتيَّ باب البرهان والمحمولَ من صميمه لمنشأ انتزاعه، وتكون حاكيةً وكـاشفة عن الحيثيّة الذاتيّة له وأنّه مصداق لها، وأنّها تحمل عليه بالحمل الشائع كما هو شأن كلّ أمر انتزاعي بالنسبة إلى منشأه وكـلّ مـاهيّة خـاصّة

تنتزع عن وجود خاصّ محدود بما هو وجـود خـاصّ مـحدود، ولذا لايمكن أن تنتزع ماهيّتان عن وجود خاصّ؛ لأنّ كلّ مـاهيّة خـاصّة تحكي عن وجود خاصّ له أثر خاصّ مغاير لوجـودٍ آخَـرَ مـغايرٍ له خصوصية وأثراً؛ لأجل أنّ كلّ واحد من الوجـودين الخـاصّين فـاقد لخصوصيّة الآخَر، وأثرَه غير أثر الآخَر، كما هو مقتضى التّعدد، فكـلّ منهما واجد لوجود خاصّ، وفاقد لوجود خاصّ آخَرَ، فيكون كلّ منهما ناقصاً من جهة فقدانه لخصوصيّة الآخَر، فكلّ ماهيّة تنتزع عن وجود خاصّ فاقدٍ لخصوصيّة وجود آخَرَ، فعدم الماهيّة لوجود وعدم كـونِه منشأ الانتزاع لها يكون من جهة تماميّته وعدم نقصه، وأنّه تامّ وكامل ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره وجوداً وكمالاً، وأنّه لانقص له، فليس قابلاً لانتزاع الماهيّة عنه؛ لعدم نقصه.

وحيث إنّ واجب الوجود بالذات كامل ذاتاً وجوداً وكمالاً بـجميع مراتبهما وليس فيه نقص بوجه، فليس قابلاً لانتزاع الماهيّة عنه الحاكيةِ عن منشأه، كما هو مورد الإذعان لأهـل العـرفان بـالنسبة إلى أصـل وجوده وكمالاته، فكيف يكون لابشرط من اللاتـعيّن والتـعيّن وكـونه كذلك، موجباً لقابليّته لتقيّده بكلّ قيد وماهيّة لها آثار الممكنات حتّى الآثار المادّيّة، الموجبِ لصحّة ترتّب تلك الآثار على وجوده تعالى مع ترتّب التالي الفاسد عليه الكاشفِ عن فساد متلوِّه؟ لأنّ تقيّده بالماهيّة:

إمّا يكون تقيّداً واقعياً وفي نفس الأمر، موجباً لمـحدوديّة الوجـود الواجبي ونقصِه بحيث يصير منشأ قابلاً لانتزاع كلّ ماهيّة خاصّة عنه، فهذا ـ مضافاً إلى أنّه خلاف مقتضى ذات الوجود الواجب بالذات، وأنّه

ذاتاً كامل وجوداً وكمالاً، وأنّه لانقص له بوجه حتّى يمكن انتزاع الماهيّة وتقيّدُه بها، فلا يكون قابلاً لانتزاعها عنه ـ أمر محال من جهة محاليّة وجودٍ واحد شخصي منشأً لانتزاع ماهيّات خاصّة متعدّدة؛ للزوم كون وجود واحد شخصي واجداً لخصوصيّة كلّ وجود يحكي كلُّ ماهيّة عنها، وفاقداً لخصوصيّة كلّ وجود لايحكي عنه كلّ ماهيّة تنزع عنه، وهذا مستلزم لتعدّد الوجود الواحد أو التناقض، وأنّه يكون واجداً لخصوصيّة كلّ وجود تحكي الماهيّات المتعدّدة عنها وغير واجد لها.

وإن كان تقيّده بكلّ قيد وماهيّة غيرَ واقعي واعتبارياً محضاً بحيث كان الوجود الواجبي باقياً على إطلاقه الذاتي بعد التقييد، فيلزم إمّا ترتّب آثار الممكنات حتّى ما هو المنافي لوجود الواجب بالذات؛ لكونه واقعاً في الزمان أو المكان أو مركّباً أو محلاً لحالّ وهو أمر محال، وإمّا إنكار آثار الممكنات الخارجيّة.

والقول بأنّها اُمور خياليّة غير واقعيّة كما هو صريح كلام بعضهم: «كلّ ما في الكون وهم أو خيال، وتكون سراباً بِقِيعة يحسبه الظمآن ماءً» وهو نوع سوفسطائيّة وإنكار لوجود الممكنات وآثارها خارجاً، وهذا خلاف الحسّ والوجدان الشهودي الحضوري والبرهان، وإنكار لإرسال الرسل وإنزال الكتب، وإنكار للتكاليف الإلهيّة والثواب والعقاب، والجنّة والنار، وإنكار المعاد، وإنكار الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود. فإذا كان اللّابشرطيّة المذكورة للواجب الموجبةُ لقابليّته للتقيّد بالماهيّات الممكنة أمراً محالاً، فلا مدلول حتّى يدلّ الدليل عليه، فما يسمّى بالدليل عليه بزعمهم ليس بدليل؛ إذ الدليل عبارة عمّا يكون العلم بشيء

موجباً للعلم بشيء آخَرَ أي المدلول، ويكون الدليل علّةً إثباتيّة وعلميّة للمدلول، والعلّيّة والمعلوليّة متضايفتان متكافئتان فعلاً وقوّةً، فإذا لم يكن هناك معلول، فلاتتحقّق العلّيّة للدليل، فليس دليلاً واقعياً وبالحمل الشائع، بل دليل اعتقادي زعمي وفي الواقع خيالي، فلا دلالة بل ضلالة وجهالة وحيرة وجهل مركّب، ولذا قد تصدّى بعض أهل الخبرة لتوجيه كلماتهم وتأويلها بأنّ مرادهم من تقيّد الوجود الواجبي بالماهيّات هو الإضافة الإشراقيّة وإيجاد الماهيّات الممكنة، وأنّ تعبيرهم بالتقيّد أو النسبة هو الإضافة الإشراقيّة وهذا اصطلاح عرفاني، وأنّ المطلق الذي في كلامهم يكون المراد منه تلك الإضافةَ حيث إنّ له وحدةً سنخيّةساريةً في جميع مراتب الوجودات الإمكانيّة المختلفة شدّةً وضعفاً.

في أن توجيه كلام العرفاء بالإضافة الإشراقية غير صحيح ومخالف لتصريحات أهل الخبرة منهم بأن المراد هو الوجود الواجبي

لكن تصريحات أهل الخبرة منهم كثيراً نثراً وشعراً إلى حدّ يوجب الاطمينان بأنّ مرادهم من المطلق القابل للتقيّد بالماهيّات هو الوجود الواجبي وقد نقلنا كلمات بعضهم وهم من أهل الخبرة، ومن أساطينهم، كصدرالدين القونوي وكالعارف البارع القاساني؛ فإنّه قد صرّح بنفي وجود التقيّد والنسبة في الخارج في اصطلاحات الصوفية وقد نقلنا كلامه.

قال في ضمن بيان المراد من محو العبوديّة ومحو عين العبد، قال:

والوجود ليس إلّا عينَ الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلّا تابعةً للوجود؛ إذ المعدوم لايؤثّر. فلا فاعل ولاموجود إلّا الحقّ تعالى وحده، فهو العبد باعتبار

تعيّنه وتقيّده بصورة العبد التي هي من شؤونه الذاتيّة، وهو المعبود باعتبار إطلاقه، وعين العبد باقية على عدمها (أي ماهيّته) فالعبد ممحوّ والعبوديّة ممحوّة كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1][2] انتهى.

وكالعارف الجامي، وكالسيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ فإنّه كثيراً ما قال بوحدة الوجود والموجود الشخصي، قال:

وبالجملة، لازال (الوجود الحقّ) ظاهراً وباطناً، أوّلاً وآخراً، واحداً كثيراً، خالقاً مخلوقاً، عبداً ربّاً، وليس يمنع ظاهريّتُه باطنيّتَه، ولا أوّليّته آخريّته، ولا وحدته كثرته، ولا خالقيّته مخلوقيّته، ولا ربوبيّته مربوبيّته.[3] الخ.

في تعريف العرفان الإفاضي وإنّه يدرك به مالايدرك بالعقل

وأمّا العرفان الإفاضي ـ الذي هو المعتمد عندهم لإثبات مدّعاهم ـ، فقالوا: «إنّه طَوْر وراء طور العقل» أي طريقٌ لإثبات الحقائق والأُمور الواقعيّة وكشفها غيرُ طريق العقل لإثباتها وكشفها وهو الاستدلال العقلي من أنّ العلم بشيء يحصل منه العلم بشيء آخَرَ؛ لأنّ العلم بالأشياء بالعرفان الإفاضي يكون بإفاضته تعالى أو جنوده بعد صيرورة النفس مُخلاّةً عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة بالسير والسلوك العملي، فالعلّة الفاعليّة هو الله تعالى، والنفس هو العلّة القابليّة، والدليل العقلي ليس علّةً فاعليّة، ولادخل له في العرفان الإفاضي.

---

١. الانفال (٨) الآية ١٧.

٢. اصطلاحات الصوفيه، ص ٨٠.

٣. جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ٦٧٠.

وقالوا: إنّما يمكن أن يدرك بالعرفان الإفاضي ما لايدركه العقل بالدليل إلّا أنّ عدم إدراك العقل لشيء تارة يكون لأجل كون ذلك الشيء ممتنعَ الوقوع كاجتماع النقيضين واجتماع الضدّين، فيكون عدم إدراك العقل له من جهة عدم المدرَك ـ بالفتح ـ وعدم العلم به لأجل عدم المعلوم في الواقع، ومعلوم أنّ الإدراك المطابق للواقع والكاشف عنه ـ لا الجهل المركّب لعدم الكلام فيه ـ لايمكن بدون المدرَك والمكشوف الواقعي.

وتارة يكون عدم الإدراك له لأجل عدم الدليل والعلّة لإدراكه مع كونه ممكنَ الوقوع، كعدم العلم بزمان الموت، وعدم العلم بوقوع القيامة [أنّه] في أيّ وقت، وعدم العلم ببعض خصوصيّات عالم القيامة، فإنّه ليس للعقل طريق إلى إدراكها بالدليل العقلي من باب الاقتران والتطبيق والملازمة أو التعاند، فإذا لم يكن للعقل سبيل ووسيلة إلى إدراك مجهول ممكن الوقوع، فلابدّ من إدراكه بطريق آخَرَ يمكن إدراكه به كإخبار من يطّلع على الواقعيّات والمَغيبات ذاتاً، أو بالتعلّم منه.

في أن المدرك بالعرفان الإفاضي خصوص الممكنات التي لاسبيل للعقل إلى إدراكها لا الأمور الممتنعة

والعرفان الإفاضي ـ الذي يمكن أن يدرك به ما لايدرك العقل كما هو المدّعىٰ لأهل العرفان ـ هل يدرك به كلّ ما لايدركه العقل حتّى الأُمور الممتنعة أو خصوص الممكنات التي لا سبيل للعقل إلى إدراكها وعدم وجود الدليل العقلي لإثباته كالأمثلة التي ذكرناها؟

ومعلوم أنّه لايمكن القول بالأوّل؛ لأنّه إن أمكن العلم بجواز اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو اجتماع الضدّين أو العلم بوجود المعلول بلاعلّة تامّة من طريق العرفان الإفاضي الذي [هو] طَوْر وراء طور العقل

وطريق آخَرُ لكشف الواقعيّات، يرتفع الأمان من البين فلايمكن إثبات شيء واقعي حتّى العرفان الإفاضي، وينجرّ إلى السوفسطائيّة المطلقة وإن كانت هي أيضاً محالة، فلا يمكن أن يقول به من يعتقد بالأُمور الواقعيّة وعالم الخارج ولو بعضاً، وأهل العرفان من هذا القبيل.

في نقل كلام العارف البارع الجامي فيما يثبت بالعرفان الإفاضي

ولذا صرّح بعضهم، كالعارف البارع الجامي بأنّ ما يمكن إثباته بالعرفان الإفاضي الذي هو طور وراء طور العقل هو مالايدركه العقل؛ لعدم الدليل له عليه لامايناقيه طورُ العقل والدليلُ العقلي.

قال في كتابه نقد النصوص:

و اين را حواله به كشف صريح و ذوق صحيح مى‌كنند واين، طورى است وراء طور عقل يعنى قوّة عقليّه به ادراك آن وافى نيست، نه آن‌كه منافى طور عقل است؛ زيرا به مقدّمات عقليه، نه إثبات آن مى‌توان كرد، و نه نفى آن.[1] انتهى.

وعلى هذا، فلابدّ من وحدة الوجود والموجود التي يعتقد بها أهل العرفان ـ أي الوجود الواجبي لا بشرط اللّا تعيّن والتعيّن ـ فيكون مطلقاً غيرَ مقيّد بقيد حتّى اللّا بشرطيّة، أمراً ممكناً عقلاً وجائزَ الوقوع، ولايترتّب على وقوعه تالٍ فاسدٌ عقليّ، وإلّا فيكون ممتنع الوقوع وقد مرّ أنّه أمر محال على تقديرٍ، وإنكارُ الأُمور الخارجيّة الممكنة على تقدير آخَرَ، ولذا بعض أهل الخبرة في الفنّين[2] ـ الذي له حسن الظنّ بالكمّل من أهل العرفان ـ لم‌يرتض بما هو المستفاد من كلامهم.

---

١. نقد النصوص، ص ٢٣ و ٢٤.

٢. المراد منه هو السيّد المحقّق السيد جلال‌الدين الآشتياني ﷺ.

وقال: إنّ مرادهم من الوجود المطلق هو الفيض المقدّس وفعلُه تعالى المختلفُ حسبَ المراتب شدّةً وضعفاً؛ لكونه مشكّكاً بالتشكيك الخاصّي، وإنّ مرادهم من النسبة والإضافة في كلامهم هو الإضافة الإشراقيّة وفعلُه تعالى.

وقد بيّنّا سابقاً بأنّ هذا التوجيه خلاف ما صرّح بعض أساطينهم، كالعارف البارع القاساني بأنّ النسبة غير موجودة في الخارج مع أنّ الإضافة الإشراقيّة -وهي الوجودات الخاصّة المشكّكة- موجودة، بل عين الوجود الخارجي، وصرّح بأنّ الوجود الحقّ هو العابد والمعبود من جهتين، فكيف يمكن بالعرفان الإفاضي إثبات ما يمتنع وقوعاً؟! فإنّ العرفان الإفاضي علم بالواقع وكشف وكاشف عنه، وكاشفيّة العلم يتوقّف على وجود المكشوف ولاعكس، ومع عدم وجود المكشوف في الواقع، فكيف يكون العرفان الإفاضي علماً به وكاشفاً عن وجود المعلوم والمكشوف؟! وهل يمكن العلم بلامعلوم إذا كان مطابقاً للواقع؟

في أنّ العرفان الإفاضي غير مفيد لإثبات صحّة مدّعى العرفاء لأجل عدم المعلوم وامتناعه

هذا كلّه بالنسبة إلى المعلوم بالعرفان الإفاضي، وأنّه طور وراء طور العقل لإثبات وكشف ما يمكن تحقّقه وقوعاً، ولا يمتنع كذلك، وحيث إنّ مايدّعيه أهل العرفان أمر ممتنع، فلا يمكن كشفه بالعلم والعرفان الإفاضي من جهة عدم المعلومَ له.

في أنّ محلّ العرفان الإفاضي هو النفس والقلب وأنّه علّة قابليّة للعرفان

وأمّا بالنسبة إلى محلّ العرفان الإفاضي -وهو النفس والقلب- فإنّها علّة قابليّة له فإنّه مضادّ للرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة التي محلّها النفس أيضاً، فإنّ المحلّ للمتضادّين ذاتاً غير قابل لكليهما بل لأحدهما غيرِ المعيّن أي لابخصوص أحدهما بل أيٍّ منهما كان، فإذا كان أحدهما في

المحلّ موجوداً، فلا يقبل الآخَرَ؛ لعدم قابليّته لكليهما معاً، ولذا كلّ منهما يعرض عليه عند عدم الآخَر فيه من جهة عدم العلّة القابليّة لا أنّ عدم أحدهما في المحلّ شرطُ قابليّة الآخَر؛ فإنّ العدم مطلقاً لا أثر له؛ فإنّه لا شيء محض سواء كان مطلقاً أو كان مضافاً. فما لم تخلُ النفس عن الرذائل، لا يمكن حصول العرفان الإفاضي لها؛ لتضادّهما، وتخليةُ النفس عنها متوقّفة على السير والسلوك العملي المطابق للشريعة على الفرض؛ والعلم، الإفاضي من الله تعالى أو جنوده على قلب السائر والسالك إلى الله تعالى من جادّة الشريعة، والعمل بها، أي العمل المشروع ـ مع اختلافه من حيث الأجزاء والشرائط والموانع العمليّة كذلك ـ له بعض الشرائط الجانحي والقلبي، وكذلك بعض الموانع كأن يكون السالك والعامل بها مسلماً وأهلَ الولاية.

والمراد من الإسلام هو الاعتقاد بالمبدأ الواقعي وجوداً وصفةً وفعلاً، وبالنبوّة العامّة والخاصّة على ماهي عليه من الاعتقاد بشخص النبيّ وعصمته، وبالمعاد الجسماني في القيامة، وبالولايّة والاعتقادِ بخلافة الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من الله تبارك وتعالى.

والاعتقادُ بخلاف ما ذكر كالاعتقاد بجسمانيّة الله تعالى وإمكان رؤيته، أو بأنّ صفاته الثبوتيّة زائدة على ذاته، أو بأنّه يجوز صدور الكذب والظلم منه، أو بخلافة غير الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام خلافةً بلافصل، أو بعدم عصمة النبيّ أو الأئمّة عليهم السلام، أو الجهل بما ذكر من الرذائل الإدراكيّة المضادّة للعرفان الإفاضي الفائض من الله تعالى أو جنوده بإذنه، وكذا العمل المشروع من حيث الأجزاء والشرائط وعدم

الموانع العمليّة لابدّ من أن يكون مطابقاً للقرآن وللسنّة النبويّة والولوية الواصلة بطرق موثّقة بأن يكون الناقلون ثقاتٍ في جميع الطبقات، أو يحصل الوثوق والاطمينان بكون المنقول من كلام النبيّ صلى الله عليه وآله أو الوليّ عليه السلام.

وأيضاً لابدّ من أن يحرز المراد الجدّي لله ـ تبارك وتعالى ـ من كلامه بالنسبة إلى الوظائف العمليّة بما يكون حجّةً للعامل والسالك لا بنحو الاستحسانات العقليّة والقياسات الظنّيّة غير المعتبرة.

في أنّ السير والسلوك العملي غير المطابق للشرع لايفيد العرفان وإن حصل لصاحبه بعض الإدراكات

وكذا الأمر بالنسبة إلى المراد الجدّي من السنّتين: النبويّة والولويّة وإن لم يكن السير والسلوك العملي على نحو ما ذكر وكان مخالفاً، فلا يحصل السبب الموجب لتخلية النفس عن الأُمور المضادّة للعرفان الإفاضي والشهودي، فلاتقبل العرفانَ الإفاضيَّ المفاض من الله تعالى أو جنوده بإذنه؛ لأنّها لا تقبل الضدّين معاً؛ لعدم قابليّتها لقبولهما معاً، بل لها القابليّة لأحدهما لامعيّناً كما هو شأن كلّ محلّ للضدّين وإن كان بعض الرياضات العمليّة له تأثير في النفس وموجب لتقويتها بحيث يصدر بعض الأعمال الخارق للعادة منها، ويحصل لها بعض الإدراكات إلّا أنّ هذا التأثير والتأثّر أمر تكويني من أسباب ومسبّبات تكوينيّة، لا أمر إعطائي إفاضي من الله تعالى والكلام في الرياضة العمليّة التي تصيّر النفسَ قابلةً بالفعل لإفاضة الله تعالى عرفانَ الأشياء على ما هي عليه، وإعطائه لها، وهي تحتاج إلى تخليةٍ خاصّةٍ وأعمال مشروعة خاصّة، لا مطلقِ التخلية ومطلق الأعمال ولو لم تكن واجدةً لشرائطها وعدم موانعها الجانحيّة والجارحيّة، إذ حينئذٍ لاتحصل تلك الإفاضة الخاصّة

التي لها آثار خاصّة للنفس إن لم توجد فيها بإيجاد الله تعالى وإفاضته ومنها العلم بالأشياء الواقعيّة والحقائق الخارجيّة على ما هي عليه.

في أن الكشف قد يكون بإيحاء الشيطان

فإن ادّعى من ارتاض رياضة عمليّة كشفاً مع عدم كون أعماله واجدة لشرائطه الجانحيّة أو الجارحيّة، فأوّلاً لايمكن تصديقه، وثانياً لم يكن ذلك الكشف بإعطاء الله تعالى وإفاضته، بل من إيحاء الشيطان؛ لأنّه رأى أنّ نفسه قابلة لإيحائه، فأوحى الشيطان إليه حتّى يَضِلّ ويُضلل؛ فإنّ بعض الرياضات العمليّة كان نتيجةَ قابليّة النفس لإيحاء الشياطين عليها بما أرادوا من الأُمور الضالّة والمضلّة، فيشتبه على الموحى إليه وحيُ الشيطان بنور الله الكاشف عن الحقائق على ما هي عليه فيظنّ أنّه ممّن هو محلّ عناية الله تعالى وكرامته ومن أوليائه المقرّبين عنده فيكون مبتهجاً مسروراً، ولا يعلم أنّه من المبعدين الغافلين المبغوضين، ومن أولياء الشيطان، وممّن وكله إلى نفسه، فصار مطيّةَ الشيطان، فيذهب به في وادي الهالكين ويبعده عن الله تعالى ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيوٰةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾[1] فلابدّ من الدقّة في المدّعين للكشف، والتوجّهِ إلى اعتقادهم في الأُمور الاعتقاديّة: هل هو من الإدراكات الرذيلة المضادّة للعرفان الإفاضي أم لا؟ وهكذا التوجّه إلى صفاتهم النفسانيّة: هل هي من الأخلاق الرذيلة المضادّة له أم لا؟ وإلى رياضاتهم العمليّة الدخيلة في تخلية النفس عن الرذائل، وتحليتها بالفضائل: هل

١. الكهف (١٨) الآية ١٠٣.

يكون على طبق الموازين والقواعد الشرعيّة المستفادة من الوحي والسنّة المقبولة النبويّة والولويّة أم لا؟ فإنّ العرفان الإفاضيَّ من الله تعالى أو جنوده بإذنه محلّه النفس المخلّاة عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة والمحلّاةُ بالفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة بسبب الرياضة العمليّة المستندة إلى الموازين والقواعد الشرعيّة المستفادة استفادةً صحيحة من الوحي والسنّة المقبولة النبويّة والولويّة؛ لأنّها قابلة له بالفعل لا النفسُ المشغولة برذائل الإدراك أو الأخلاق ولو بعضاً؛ لتضادّها معه، ومحلّ الضدّين ليس قابلاً لكليهما معاً ذاتاً، بل لأحدهما، وكذا محلّ الأضداد ليس إلّا قابلاً لأحدها، فإن راعى الأُمور الثلاثة ووُفّق لها، فهو من أهل عناية الله تعالى له وكرامته عنده، والمرجوّ أن تكون نفسه محلَّ العرفان الإفاضي بإفاضته تعالى أو جنوده بإذنه، ومن المقرّبين عنده، ومن عباده الصالحين المقبولين عنده، ومن الذين إذا أرادوا أن يعلموا شيئاً أعلمهم الله تعالى بمقدار سعة وجوده واستعداده.

اختصاص الإلهام الإلهي بطهارة نفس صاحبه

ومن المعلوم أنّ أحد الطرق إلى الاطّلاع من الأمور الواقعيّة هو العرفان الإفاضي، ولاينحصر بالإحساس والتجربة والاستدلال العقلي؛ فإنّ القرآن يصدّقه ويدلّ عليه ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً﴾[1] ﴿إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ﴾[2] ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ

١. الأنفال (٨) الآية ٢٩.
٢. فاطر (٣٥) الآية ٢٨.

﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[١] إلى آخر سورة المجادلة.

اشتراط إعطاء الفرقان بالتقوى الإلهي

في الآية الأُولى خاطب الله تعالى المؤمنين وناداهم، فقال: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً﴾ أي إن وقيتم أنفسكم من عدم رعاية جانب الله فيما أمركم ونهاكم عنه على نحو الاطلاق، وراعيتم جانبه بالعمل بهما على نحو الإطلاق، فيجعل لكم فرقاناً، أي يعطيكم ما يحصل به الفرق والتميّز بين الأشياء، والاطّلاع عليها بحيث لايشتبه عليكم الأُمور؛ لأنّ الفرقان لغةً ما يفرّق به بين الشيء والشيء، وإطلاقه يشمل الفرق الإدراكي، أي ما به يفهم أنّ هذا أيّ شيء وهذا أيّ شيء، فيحصل الفرق الإدراكي بينهما، وحيث إنّ الفرق تعلّقيٌّ الوجود ولايتحقّق إلّا بتعلّقه بشيئين أو الأشياء، وإطلاقُه من حيث ما يتعلّق به يقتضي الفرق بين أيّ شيء وأيّ شيء كان، فمعنى ﴿يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً﴾ حسبَ القواعد العلميّة الصناعيّة، يوجد في قلبكم فرقاناً بين أيّ شيء وأيّ شيء كان، وهذا نتيجة التقوى المطلقة، ومعلوم أنّ التقوى المطلقة توجب تخلية النفس عن الرذائل الأخلاقيّة المضادّة للعرفان الإفاضي، وبالتقوى تزول عنها، فتصير محلّاً يقبل العرفان الإفاضي بالفعل؛ لعدم كونها مشغولةً بالأضداد. هذا حسب ظهور كلامه تعالى فيما ذكر من جهة القواعد الأدبيّة والأُصوليّة. وأمّا القطع بالمراد الجدّي، فيحتاج إلى قرينة مفيدة له.

معنى إعطاء الفرقان

انحصار الخشية من الله في خشية العلماء

وأمّا الآية الثانية: فدلالتها على المدّعى ـ وهو العرفان الإفاضي

---

١. المجادلة (٥٨) الآية .

المفاض من الله تعالى على حسب القواعد العلميّة ـ تكون من جهة أنّ حصر الخشية من الله تعالى في العلماء من بين عـباده يـقتضي لأجـل صدق كلامه تعالى أن يكون المراد من العلماء هم العلماءَ الذين علمهم هو العرفان الإفاضي، وعلمهم بالأشياء والأُمور الواقعيّة بسبب العرفان الإفاضي لا العلم الاكتسابي الذي يحصل بالاستدلال ونحِوه؛ فإنّه ليس بإفاضته تعالى؛ لأنّ الخشية من الله تعالى من لوازم العـرفان الإفـاضي فقط دون العلم الاكتسابي؛ لأنّ العالمين بـالعلم الاكـتسابي يـرتكبون المعاصي كما هو المشاهد كثيراً، وهـذا يكشـف إنّاً عـن عـدم خشـية المرتكب للمعصية من الله تعالى؛ لأنّ العلم الاكتسابي لامضادّة بينه وبين مبادئ المعصية وهي رذائل الأخلاق الداعية إلى ما يلائمها من الأعمال وتقتضيها التي فيها التذاذ النفس المختلفة بها، وفي تركها ألمها.

في دليل عدم المضادَة بين العلم الاكتسابي والمعصية

والدليل على عدم مضادّتهما اجتماعُهما في نـفس مـعتقد العـاصي المختار بدون طروّعنوان مجوّز للخلاف، فارتكاب المعتقد من طـريق الاستدلال للمعصية اختياراً بدون ما ذكـر كـاشف عـن وجـود مـبدأ المعصية والداعي إليها في النفس أيضاً من الأخلاق الرذيلة الشهويّة أو الغضبيّة، فليس في قلب المعتقد العاصي اختياراً الخشيةُ من الله تعالى، الداعيةُ والمرجّحة لترك المعصية بحيث لايرتكبها من له الخشية من الله تعالى اختياراً فليست الخشية منه تـعالى مـن لوازم العـلم الاكـتسابي المستند إلى الدليل دون إفاضته تعالى وإيجاده في قلب العالم.

وهذا بخلاف العرفان الإفاضي فإنّه مضادّ للـرذائـل النـفسانيّة مـن الإدراكيّة والأخلاقيّة، ومادامت موجودةً في النـفس لاتـقبل العـرفان

الإفاضي، ويكون بلاعلّة قابليّة فعليّةً، وبعد زوالهما تصير قابلةً بالفعل بعد ما كانت قابلةً بالقوّة، ويفاض بإفاضته تعالى، ويوجد بإيجادها في النفس المخلّاة من الرذائل المضادّة له؛ وللعرفان الإفاضي لوازمُ كثيرة:

في لوازم العرفان الإفاضي وهي كثيرة منها الخشية الدائمة من الله تعالى الداعية إلى إتيان الواجبات وترك المحرّمات

منها: الخشية الدائمة من الله تعالى الداعية إلى إتيان الواجبات وترك المحرّمات وترك ما يبعّد عن الله تعالى ويكون مبغوضه من الأُمور الجوانحيّة والجوارحيّة التكليفيّة والوضعيّة وحيث إنّ صاحبه ذو نفس مُحلّاة بفضائلَ نفسانيّةٍ إدراكيّة وأخلاقيّة، فله الداعي إلى إتيان ما فيه رضى الله تعالى أو تركه ولو لم يكن واجباً أو حراماً، بل مستحبّاً أو مكروهاً.

اللازم الثاني هو الرضا بقضاء الله تعالى.

ومنها: الرضا بقضاء الله وقَدَره بمقدار سَعة وجوده واستعداده.

والثالث هو الرضا بما قسمه الله

ومنها: الرضا بماقسمه الله ممّا يحتاج إليه في معيشته من الطريق المشروع.

اللازم الرابع هو الإيثار

ومنها: الإيثار وترجيح غيره على نفسه فيما يحتاج إليه قال الله تعالى: ﴿وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حاجَةً مِمّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1].

اللازم الخامس محبّة المطيع لله وبغض مخالفه ومخالف رسوله

ومنها: محبّة كلّ من هو مطيع لله ولرسوله، وبغضُ كلّ من كان مخالفاً لهما اعتقاداً أو عملاً ولو كان أقرب الناس إليه وتقديماً لرضى الله على رضى الناس.

---

١. الحشر (٥٩) الآية ٩.

ومنها: تقديم هوى الله على هواه.

ومنها: الحبّ في الله والبغض في الله.

ومنها: قطع العلاقة عن غير الله تعالى إلّا بعنوان الوسيلة إلى تحصيل رضاه.

وهذا البحث يحتاج إلى بسط الكلام وليس هنا مجال للبحث عنه، وفصّلنا الكلام في كتاب \التوحيد في هذا البحث.

في الآية الثالثة الدالّة على المراد

والآية الثالثة: المستفادة حسبَ القواعد العلميّة أنّه يخاطب رسولهﷺ يقول: «لاتجد طائفةً من المؤمنين بالله والمعاد كانوا أهل المودّة والمحبّة بمن كان مخالفاً لله ولرسوله، فيكون مبغوضاً له تعالى ولرسولهﷺ، ولو كان المخالف له تعالى ولرسولهﷺ والمبغوضُ لهما من أقرب الناس إلى المؤمنين» فحيث إنّ الآية المباركة[1] تنفي وجود طائفة وعدّةٍ من المؤمنين يكونون أهل المودّة والمحبّة بمن يخالف الله ورسوله من باب نفي العلم بسبب عدم المعلوم من باب السالبة بانتفاء الموضوع مع أنّ وجود المؤمنين بهذه الصفة كثير، فمن باب دلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم المطلق عن الكذب يستفاد منها أنّ إيمان المؤمنين على قسمين: إيمانٍ مضادّ لمحبّة أهله للمخالف لله ولرسوله، وإيمانٍ ليس مضادّاً لمحبّة مخالفهما ويجتمعان.

في أنّ الإيمان العرفاني الإفاضي مضادّ لمحبّة العارف لمخالف الله

والدليل على القسمين نفي الآية لوجدان طائفة من المؤمنين بالله واليوم الآخر المحبّين لمخالف الله ولرسوله مع وجود كثير من المؤمنين

---

١. إشارة إلى الآية ٢٢ من سورة المجادلة (٥٨).

بهما يحبّون مخالفاً لله ولرسوله، ومعلوم أنّ الإيمان العرفاني الإفـاضي من الله تعالى أو جنوده بإذنه مضادّ لمحبّة العارف لمخالف الله ومبغوضه ولمخالف رسوله ومبغوضه ولو كان أقربَ الناس إليه، ولذا من لوازمه محبّة كلّ من كان موافقاً ومطيعاً لله ولرسوله ولو كان أبعدَ الناس إليـه وبغضِ كلّ من كان مخالفاً لله تعالى ولرسوله ولو كان أقربَ الناس إليه لا الإيمان الاكتسابي الحاصل من الدليل العقلي ونحوه مـن الأسـباب الموجبة له غير إفاضته تعالى له بعد تطهير النفس من الأرجاس القلبيّة؛ لعدم مضادّته لمحبّة مـخالف الله و رسـوله؛ للـعلم بـوجود كـثير مـن المؤمنين بالله واليوم الآخر والمعاد والمعتقدين بهما مع كونهم مـحبّين لمخالف الله ورسوله، والله العدل الحكيم لايكذب أبداً، فلابدّ من حمل الإيمان المذكور في الآية على العرفان الإفاضي لامطلقِ الإيمان؛ للزوم الكذب، فالظاهر من الآية حسَبَ القواعد العلميّة أنّه لايوجد في الخارج المؤمن بالإيمان الإفاضي بالله واليوم الآخر أن يكون محبّاً لمن يكون مخالفاً لله ولرسوله اعتقاداً أو عملاً على نحو مانعة الخلوّ ولو كان أقربَ الناس إليه كالاب والابن أو العشيرة.

في الاستدلال بالسنّة على المراد

وأمّا السنّة، فمثل «من أخلص لله أربـعين صـباحاً، جـرت يـنابيع الحكمة من قلبه على لسانه» ومثل «ليس العلم بكثرة التعلّم بـل نـور يقذفه الله في قلب من يشاء أن يهديه» ونحوهما قد ذكرناها في كتاب التوحيد، وأشبعنا الكلام فيه.

في أنّ العرفان الإفاضي قسم آخر من العلم غير ما هو الاكتسابي

فالعرفان الإفاضي قسم آخَرُ من العلم غير مستند إلى ما يستند إليه العلم الاكتسابي، وأنّه أفـضل العـلمين ذاتـاً وكشـفاً وأثـراً ليس قـابلاً

للإنكار، إنّما الكلام و البحث والاختلاف في الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة المضادّة له، وفي السلوك العملي الدخيل في تخلية النفس من الرذائل النفسانيّة المطابق للشرع. فهل الرذائل النفسانيّة الاعتقاديّة مضادّة له، أو الرذائل النفسانيّة الواقعيّة الثابتة بالدليل القطعي مضادّة له ولو لم تعلم ولم تعتقد أنّها رذيلة؟

في أنّ المضادّ للعرفان الإفاضي ما هو هل هو الرذائل الاعتقاديّة أو الواقعيّة؟ والحقّ هو الثاني

ومعلوم أنّ الحقّ هو الثاني؛ لقيام الدليل عليه؛ لأنّ من كان معتقداً بزيادة الصفات الثبوتيّة له تعالى على ذاته ولم يكن معذوراً في اعتقاده لتقصيره في المقدّمات الاعتقادية وعدم الفحص اللازم عنها، فهو من أهل النار، فكيف يصير قلب من يعتقد بما ذكر محلَّ العرفان الإفاضي من الله تعالى أو جنوده بإذنه مع أنّ الاعتقاد المذكور من الرذائل الإدراكيّة المضادّة للعرفان الإفاضي؟! وكذا من يعتقد بخلافةِ غير الأئمّة الاثني عشر مع عدم معذوريتّه لتقصيره في المقدّمات علماً كان أو تقليداً لغيره أو تعصّباً مع قيام الأدلّة القطعيّة على كونهم عليهم السلام خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله من عند الله تعالى فكيف يصير قلبه محلّاً للعرفان الإفاضي من الله تعالى أو جنوده بإذنه مع كونه من الرذائل الإدراكيّة المضادّة في الواقع مع العرفان الإفاضي؟! أو من كان ناصبياً وعدوّاً لأهل بيت العصمة أو أحدهم عليهم السلام، فكيف يصير قلبه محلّاً للعرفان الإفاضي مع كون عداوتهم المذكورة من الرذائل الأخلاقيّة المضادّة له واقعاً وفي نفس الأمر لايجتمعان معاً أصلاً.

وأيضاً السير والسلوك العملي الدخيل في تخلية النفس عن الرذائل المضادّة للعرفان الإفاضي المطابق للشرع الواقعي المأخوذ من الوحي

عدم إمكان الاستفادة من القرآن الكريم إلّا بالرجوع إلى المعصومين

والسنّة النبويّة والولويّة الواصلة بطرق معتبرة معتمدة على ما بيّنّاه سابقاً إذا لم يكن كذلك، وكان الاستفادة من القرآن بدون الرجوع إلى السنّة الولويّة التي صاحبها أحد الثقلين اللذين لا يفترقان إلى يوم القيامة، أو من السنّة النبويّة الواصلة من طرق غير معتبرة، أو الثابتة بالاستحسانات وللقياسات غير المعتبرة، فكيف يكون دخيلاً في تخلية النفس عن الرذائل المضادّة للعرفان الإفاضي؟! فيكون من قبيل تحقّق المعلول بلاعلّة تامّة؛ إذ حينئذٍ لاتصير النفس خاليةً عن الرذائل المضادّة للعرفان الإفاضي؛ لأجل عدم تحقّق ما له الدخل في تخليتها عنها، فلا تكون النفس حينئذٍ قابلةً بالفعل العرفان الإفاضيّ لوجود الرذائل النفسانيّة المضادّة له وعدم قابليّة النفس لقبول كلّ من الرذائل النفسانيّة والعرفان الإفاضي المضادّين، فيلزم تحقّق المعلول بلاعلّة تامّة من جهة عدم العلّة القابليّة وهذا أمر محال، فالمدّعي للكشف إذا كان ممّن لم تكن نفسه مخلّاةً عن الرذائل المضادّة للعرفان الإفاضي لأجل أحد الأُمور المذكورة فإن كان صادقاً، فيكون كشفه من جهة إيحاء الشيطان؛ لكونه من أوليائه لأجل انحرافه الاعتقادي أو الأخلاقي مع العملي كما أخبر الله تعالى وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾[1] كنقل ابن العربى محيي الدين عن الرجبيّين أنّهم رأوا الرفَضَة في مكاشفاتهم بصورة الخنازير.

قد نقل بعض أهل الخبرة في العلوم العقليّة والعرفان ومن أهل الولاية

١. الأنعام (٦) الآية ١٢١.

فيما كتبه في شرح حال عبدالرحمن الجامي وسائر العرفاء في كتاب نقدالنصوص في شرح الفصوص للعارف الجامي قال في شرح حال صدر الدين القونوى:

محقّق قونوى معروف به شيخ كبير نه تنها شارح و مروّج مبانى ابن‌عربى است بلكه داراى استقلال فكرى و قوّهٔ تحقيق و تدقيق و صاحب ذهنى وقّاد است و آن‌چه نوشته است نفيس و زيبا و مملوّ است از مطالب عاليه و تازهٔ خالص محقّقانه و مبرّا از مطالب قلندرانه و بى‌اساس برخلاف استاد أو (ابن‌عربى) كه در آثار خود به خصوص مفصّلات از آثارش جمع كرده است بين غثّ و سمين و زيبا و زشت كه گاهى انسان خيال مى‌كند دشمنان أو برخى از مطالب را وارد آثارش كرده‌اند، در برخى آثارش متوكّل وبعضى ديگر از سفّاك‌ترين حكّام را از اقطاب شمرده و در جايى دچار تعصب ناپسند نيز شده است مثل اين‌كه نقل مى‌كند از رجبيّون كه رفضه را در مكاشفات در صورت خنازير ديده‌اند در صورتى كه رجبيّون از باب صفاى باطن وپيروان مرتضى علىّ صورت خويش را در مرآت باطن رفضه ديده‌اند واشتبه عليهم الأمر.[1] انتهى.

ومن المعلوم أنّ من كان معتقداً من باب التعصّب المذهبي أنّ المحبّ لأهل البيت عليهم السلام وشيعتهم صورة باطنهم هو صورة الخنزير كان اعتقاده المذكور من الرذائل الإدراكيّة للنفس، وتعصّبه وتعصّب ناقل هذه المكاشفة من رذائل الأخلاق للنفس، فكيف يصير قلبهما محلّاً للكشف

---

١. نقد النصوص في شرح الفصوص، ص ٣٤.

والعرفان الإفاضي المفاض من الله تعالى أو جنوده بإذنه؟! حاشا وكلّا؛ لأنّه مستلزم لاجتماع الضدّين المستلزم لتحقّق المعلول بلاعلّة. قابليّة فتحقّق المعلول بدون العلّة التامّة؛ لأجل عدم تحقّق بعض أجزائها؛ فإنّ محلّ الضدّين، له القابليّة لقبول أحدهما لاكليهما كما مرّ بيانه مع أنّ عمدة المستند لما يدّعيه العرفاء من وحدة الوجود والموجود الشخصي هو الكشف والعرفان الإفاضي المفاض من الله تعالى أو جنوده بإذنه على القلب المخلّى عن الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة المضادّة له بسبب السير والسلوك العملي.

وقد سمعت من بعض تابعيهم يقول: لو لم نقل بوحدة الوجود والموجود، لصرنا محرومين من المعارف الكثيرة ولوازمها التي لايمكن إلّا الالتزام بها؛ لأنّ تلك المعارف تتوقّف على العلم الحضوري به تعالى؛ إذ لا يمكن العلم به تعالى بسبب العلم الحصولي؛ لأنّ العلم الحصولي بالأمر النظري يتوقّف على الاستدلال وإقامة الدليل عليه، والاستدلالُ وإقامة الدليل على إثبات شيء أو نفيه يتوقّف على المستدلّ والدليل والمدلول ومغايرة كلّ منها مع الآخر كالاستدلال على حدوث العالم بكونه متغيّراً. ومعلوم أنّ الاستدلال على إثبات شيء أو نفيه وإقامة الدليل عليه موجب لحصول الصورة الذهنيّة للمدلول؛ لأنّها العلم الحصولي بالشيء الحاصل منه، ولايحصل المدلول نفسه من الدليل؛ لأنّ الدليل عبارة عن الذي يفيد العلمُ به العلمَ بشيء آخَرَ لانفسُه.

فمن إقامة الدليل على وجوده تعالى أو صفاته الكماليّة تحصل الصورة الذهنيّة منهما في النفس، ومعلوم أنّ الصورة الذهنيّة لهما

غيرهما خارجاً، فما نصل إليه من الدليل على وجوده تـعالى وصـفاته غيرُ الله وصفاتِه، وما هو الله تعالى وصفاته لانصل إليه بالدليل، ولذا قال المعصوم عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ مـعانيه، فـهو مـخلوق مثلكم، مردود إليكم».

فلايمكن معرفة الله تعالى وصفاتِه من طريق الاسـتدلال المـوجب للعلم الحصولي بهما، ومع عدم إمكانه ينحصر العلم به تعالى وصـفاته بالعلم الحضوري به؛ لانحصار العلم بالأشياء في الحصولي والحضوري ولاثالث لهما.

في أن العلم الحضوري به تـعالى وصفاته يتوقّف على وحـدة الوجـود والموجود

والعلم الحضوري به تعالى وصفاتِه يـتوقّف عـلى وحـدة الوجـود والموجود؛ إذ حينئذٍ يكون وجود الإنسان وجودَه تعالى مقيّداً بماهيّته، فوجود زيد وجوده تعالى مقيّداً بماهيّة زيد، ومعلوم أنّ علم زيد بذاته علم حضوري؛ لأنّه علم المجرّد بذاته وحـضور ذاتـه لذاتـه بـوجوده التكويني والمفروض أنّ وجوده عين وجوده تعالى مع تقيّده بـماهيّته، فعلمه بذاته هو العلم بوجوده تعالى المقيّد بماهيّته، فعدم القول بوحدة الوجود والموجود مستلزم لعدم حصول العلم به تـعالى لأنّ العـلم بـه تعالى يكون بالعلم الحضوري؛ لعدم إمكان الحصولي وهو يتوقّف على وحدة الوجود والموجود، فعدم القول بوحدة الوجود والموجود مستلزم لعدم حصول العلم به تعالى وهو مستلزم لعدم حـصول العـلم بـصفاته الثبوتيّة والسلبيّة وأفعاله، وعدم حصول العلم بـإرسال الرسـل وإنـزال الكتب وعدم حصول العلم بنبوّة الأنبياء ونبوّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وإمامة الأئمّة عليهم السلام وعدم العلم بالوحي والقـرآن وبـالسنّة النـبويّة والولويّـة و

بالوظائف الاعتقاديّة والعلميّة، وبالمعاد والبرزخ وهكذا، والجهلُ بالأمور المذكورة خسران عظيم لكلّ إنسان، لايمكن جبرانه من الضرر المترتّب عليه، وكذا عدم الوصول بالمنافع الكثيرة الدنيويّة والأُخرويّة وترتّب المفاسد المترتّبة عليه؛ لأجل ترك بعض الأعمال وإتيان البعض الآخر للجهل بأحكامها.

الجواب عن الدليل المذكور وانحصار العلم به تعالى في العلم الحصولي

والجواب عنه **أوّلاً:** أنّ العلم بوجوده تعالى وصفاته لاينحصر بالعلم الحضوري بل الأمر بالعكس؛ فإنّ العلم بهما ينحصر في العلم الحصولي، وذلك لأنّ العلم بالأشياء وإن كان حصوله بنحوين: الحضوريّ والحصولي إلّا أنّ المعلوم بأحدهما غير المعلوم بالآخر، فإنّ العلم الحضوري عبارة عن علم المجرّد بذاته وبصفاته ـ إن كانت زائدةً على ذاته كالنفس الإنساني دون الله تعالى ـ وبأفعاله، والعلمَ الحصولي معلومه يغاير ذات المجرّد وصفاته وأفعاله وهو عبارة عن صورة المعلوم عند المجرّد صورةً مماثلة مطابقة له، وهذه الصورة هي العلم الحصولي بماوراء المجرّد وصفاته وأفعاله، فإنّ تلك الصورة لأجل مماثلتها ومطابقتها للمعلوم ـ بمعنى كلّ ما يجدها ذاتاً في الذهن ـ فالمعلوم أيضاً واجد له في وراء الذهن، وتكون كالصورة في المرآة حاكيةً عن ذي الصورة وهو المعلوم، ولذا يكون حضور تلك الصورة حضوراً مفهومياً للمعلوم لاحضورياً وجودياً له.

وقالوا: اختلاف الصورة العلميّة مع المعلوم اختلاف في الوجود لا في الذات، فعلم المجرّد بماوراء ذاته وصفاته وأفعاله هو العلم الحصولي وحضور صورة المعلوم عنده، وعلمه بذاته وصفاته وأفعاله حضور نفس

الذات وصفاتها وأفعالها بوجودها الخارجي عنده، فالعلم بوجوده تعالى وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة وأفعاله لغيره تعالى ـبناء على غير مسلك وحدة الوجود والموجود ومغايرةِ وجوده تعالى لوجود غيره وأنّ لكلّ منهما وجوداً مختصّاً به ـ يكون بالعلم الحصولي، ولا يمكن أن يعلم بالعلم الحضوري؛ لعدم الملاك للعلم الحضوري حينئذٍ؛ لأنّه تعالى ليس عينَ ذات غيره إذا كان مجرّداً على الفرض، ولا من صفات غيره ولا من أفعاله حتّى يعلمه بالعلم الحضوري بأن يحضر الله تعالى بوجوده الخارجي ـمثلاً ـ عنده؛ لتغايرهما على الفرض، فلابدّ من حصول العلم الحصولي به تعالى؛ لانحصار العلم بغير ذات المجرّد وصفاته وأفعاله بالحصولي، فعند حضور صورةِ «اللهُ موجود» في الذهن مع تعلّق الإدراك الجزمي به المستند بالدليل والبرهان الإنّي أو الصدّيقين ـببعض تقريباته ـ يحصل القطع بالصورة المماثلة والمطابقة لما في الخارج، فيعلم أنّ في الخارج ما هو مماثل ومطابق للصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي، موجود، فيحصل العلم بوجوده تعالى بالعلم الحصولي، فالصورة الذهنيّة المتعلّقة للإدراك الجزمي علم بالخارج وعلم بوجوده الخارجي له تعالى؛ لما ذكر في وجه علميّتها وحكايتها عن الخارج.

وما ورد في الرواية من أنّ «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم» في مقام نفي كون الصورة الذهنيّة هو الله تعالى، فإنّه أمر حادث في النفس فهو إمّا من أفعال النفس وإمّا من صفاتها مع كونه معلولاً لغيرها، وعلى أيّ تقدير هي معلولة مخلوقة ليست بواجب الوجود، وليس بصدد نفي كون الصورة الذهنيّة حاكيةً عن وجوده

تعالى، فالعلم بوجوده تعالى ـبناء على مسلك غير وحدة الوجود والموجودـ وصفاتِه الثبوتيّةِ التي هي عين ذاتها وأفعالها يكون بالعلم الحصولي ولا يمكن غيره؛ لعدم ملاك غيره في العلم به تعالى وجوداً وصفة وفعلاً.

وأمّا بناء على مسلك وحدة الوجود والموجود ـوإن كان العلم به تعالى وجوداً من حيث تقيّده بماهيّة المجرّد كنفس الإنسان يكون بالعلم الحضوري؛ لكون وجود المجرّد هو عين وجوده تعالى (العياذ بالله) مع تقيّده بماهيّته ـ فالعلم بذات المجرّد علم به تعالى مع أنّ أهل العرفان استدلّوا على وجوده تعالى والواجبِ الوجود بالذات، وأقاموا عليه الدليل، وكذا على وحدته الإطلاقيّة وكونه لابشرط اللاتعيّن والتعيّن، ولازمه إمكان حصول العلم الحصولي بهما أيضاً إلّا أنّه قد أثبتنا محاليّة وحدة الوجود والموجود بالمعنى الذي يدّعيه أهل العرفان مستقصى ومستوفى، وعليه فلاوجه للعلم الحضوري بوجوده لمغايرة وجوده مع وجود المجرّد العاقل كنفس الإنسان وعقله، فالعلم بوجوده تعالى منحصر بالعلم الحصولي كسائر الأشياء بدون أيّ محذور، فلايلزم المحروميّة عن كثير من المعارف حتّى يترتّب عليه فقدان المنافع ووجدان المضارّ والمفاسد بل الوصول بجميع المعارف يحصل بسبب العلم الحصولي بوجوده تعالى وصفاته وأفعاله الحكيمة العادلة، ويترتّب على العلم بها العلمُ بكلّ ما يترتّب عليه بلامحذور، ويحصل كلّ الكمالات والمنافع الدنيويّة والأُخرويّة، ويجتنب عن جميع الانحطاطات والمفاسد والمضارّ.

في أنّ في ذهن بعض الطلّاب أنّ الوجود الواجبي عند الكلّ غير مقيّد بشيء من الماهيّات

وقد يختلج في ذهن بعض الطلّاب أنّه لا إشكال في أنّ الوجود الواجبي عند الكلّ غير مقيّد وغير محدود بشيء من الماهيّات التي هي كاشفة عن نقص ماهي حدّه، ووجوده تعالى لا نقص فيه لا في الوجود، ولا في كمالاته؛ لأنّ ذاته بذاته ومع قطع النظر عن أمر خارج عن ذاته ـ سواء كان حيثيّةً تقييديّةً أو تعليليّة ـ واجدة لوجوده ولكمالاته بجميع مراتبهما، ولازم عدم محدوديّته سعةُ وجوده وعمومه وشموله لكلّ وجود بحيث لايشذّ عن وجوده وجودٌ وأنّه واجد لكلّ وجود.

في تشبيه وحدة الوجود والموجود بالفضاء الوسيع الحاصل من الفضاآت المتعدّدة

ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس للتقريب إلى الذهن [يقال: إنّه] لو كان هناك فضاآت متعدّدة؛ لتعدّد الحاجز كالجدارات المتعدّدة، فانهدمت وذُهب بأجزائها بحيث جعلت سطوح متعدّدة سطحاً واحداً، فيتحقّق فضاء واحد بعد كونه متعدّداً، فرفع الحاجز يوجب سعةَ الفضاء بحيث يشمل جميع الفضاآت المتعدّدة مع وحدته، ولايبقى فضاء ممتاز عن فضاء آخَرَ، فعدم محدوديّة الوجود الواجبي مستلزم لسعة وجوده وشموله لكلّ وجود بحيث لايشذّ عن وجوده وجود، ولا يخلو وجوده عن وجود بوحدته، فإنّ عدم محدوديّته بمنزلة عدم الحاجز للفضاء في شموله لكلّ وجود وهذا هو معنى وحدة الوجود والموجود.

الجواب عن الإشكال المذكور الموجود في ذهن بعض الطلّاب

والجواب عنه **أوّلاً:** أنّ لازم عدم محدوديّة الوجود الواجبي ـ الذي هو مقتضى ذاته لتماميّته بالذات ـ كونه وجوداً مطلقاً كاملاً غير ناقص، وواجداً للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما الكماليّة بالذات ومع قطع النظر عن غيره في قبال الوجودات المحدودة حيث إنّ لازم محدوديّتها عدم واجديّتها لجميع مراتب الوجود وكمالاته بالذات لا أنّ لازمه أنّه

مطلق الوجود، وأنّه كلّ وجود ولا يشذّ عنه وجود، ففرق بين الوجود المطلق والواجد للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما بالذات ومع قطع النظر عن غيره، وبين مطلق الوجود والوجود الشامل لكلّ وجود بوحدته؛ لأنّ شمول وجود لكلّ وجود إمّا يكون بوجدانه لكلّ وجود بحدّه الخاصّ الممتاز عن غيره، فهو مستلزم لتركّبه من كلّ الوجودات الممتازة تركّباً اعتبارياً، وإمّا يكون بوجدانه لكلّ وجود لابحدّه الخاصّ، فليس هو واجداً لكلّ وجود غيره، وإنّما هو وجود آخَرُ غيرها؛ لعدم تحقّق حدّها حينئذٍ، وإنّما هو وجود مغاير لغيره أوسعَ وأكملَ من غيره؛ لعدم ما يوجب نقصه لا أنّه شامل لغيره مطلقاً. وهذا هو الوجود المطلق لا مطلق الوجود وكلّ وجود مطلقاً.

نعم، بناء على القول بأصالة الوجود حتّى في الممكنات، والوحدةِ السنخيّة وتعدّد المراتب ـ وأنّ في الواقع سنخاً واحداً من الوجود لامتعدّداً وأنّه ذوالمراتب بالشدّة والضعف بالتشكيك الخاصّي كما هو مذهب الفهلوييّن وتابعيهم من أصحاب الحكمة المتعالية لا العامّي ـ وأنّ التعدّد في الوجود نفسه من جهة اختلاف المراتب لامن جهة القوابل يكون واجبَ الوجود بالذات وهو المرتبة الشديدة التي ليس أشدُّ منها وهو لأجل عدم محدوديّته بحدّ، يكون واجداً للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره، فيكون واجداً لجميع مراتب مادونه لابحدّها بل لسنخها، وإلّا فيلزم التركّب الاعتباري وهو واحد بسيط كمالَ البساطة، وليس فيه شائبة التركّب لاذهناً، ولا خارجاً، وهذا هو معنى «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها» ومعنى

«كونه كلَّ الأشياء» كونُه واجداً لسنخ وجود كلّ مادونه، ومعنى «أنّه ليس بشيء منها» أنّه غير واجد لمادونه بخصوصيّتها وحدّها؛ للزوم التركّب الاعتباري، لكن هذا غيرما اختلج في ذهن بعض من أنّ الواجب بالذات واجد لكلّ وجود وليس غيره بوجود وهذا يلائم وجوداً ناقصاً ممكن الوجود في الخارج غيره ومع ذلك إنّما الكلام في صحّة التشكيك الخاصّي، ولنا فيه كلام قد بيّنّاه فيما قبلُ وفي كتاب التوحيد.

لكن القول بأصالة الوجود حتّى في الممكنات وتباين الوجودات، لايلزم إشكال مع كون الوجود الواجبي أكملَ من كلّ وجود لأجل عدم محدوديّته بحدّ وهو مستلزم لكونه كاملاً وتامّاً وجوداً وكمالاً بجميع مراتبهما كما هو مذهب المشّاءين وإن استشكلوا على تباين الوجودات، ولنا فيه كلام.

في أنّ الكثرات الواقعة في الخارج لاتناسبها وحدة الوجود والموجود

و ثانياً أنّ وحدة الوجود والموجود الواجبي بالذات ـ الذي لاشريك له وهو البسيط كلّ البساطة خارجاً وذهناً ـ لاتناسب الكثراتِ الواقعة في الخارج التي تشاهَد بالحسّ والعيان، وبعضها بالوجدان والعلمِ الحضوري من الجواهر والأعراض من المجرّدات والمادّيّات من الأُمور الزمانيّة والحوادث المكانيّة والمحتاج إلى المحلّ والقابل للتغيّر والزوال والفناء، فما معنى وحدة الوجود والموجود مع هذه الكثرات الخارجيّة إلّا على مايقول العرفاء من تقيّده بالماهيّات وهو أمر محال برهاناً وقد مرّ بيانه، مع أنّ لازمه تال فاسد وهو أن يقال: إنّ هذه الكثراتِ أُمور خياليّة محضة كسراب بِقِيعة يحسبه الظمآن ماءً وهو قسم من السوفسطائيّة، وهو ادّعاء محض، وقول بلا دليل وخلاف الحسّ والعقل

القطعي لااعتناء به.

في الجواب عن التشبيه بالفضاء الواحد الوسيع وأنه قياس بلاوجود جامع مشترك بين المقيس والمقيس عليه

وأمّا تشبيه الوجود الواجبي بلاحدّ بالفضاء الوسيع الشامل للفضاآت المتعدّدة بسبب رفع الحاجز من البين، فهو قياس بلاوجود جامع مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وذلك لأنّ الفضاء أمر مركّب مادّي قابل للتجزئة إلى الأجزاء المتعدّدة وانفصالِ الأجزاء عن الآخر بما يوجب انفصالها، فما لم يكن ما هو موجب لانفصالها كالحاجز، فهو جسم واحد، وإذا تحقّق الحاجز بين الأجزاء والموجبُ للتجزئة وانفصال الأجزاء يصير متعدّداً كالماء الذي في آنية فجُعل في إناءين، فلأجل تعدّد المكان رُفع الانفصال بين الأجزاء، والوجود الواجبى ليس قابلاً للتجزئة وللانفصال والاتّصال فإنّهما من لوازم الأُمور المادّيّة لاالمجرّدات، فما يختلج في ذهن بعض الطلّاب أمر خيالي محض لاوجه له من لزوم وحدة الوجود والموجود.

في أنه قد وقع الخلط بين الوجود المطلق ومطلق الوجود

وقد وقع الخلط بين الوجود المطلق ومطلق الوجود، وأحدهما غير الآخَر، والأوّل هو الوجود الكامل الذي لانقص فيه حسب مراتبه ومراتب كمالاته، والثاني هو الشامل لكلّ وجود، ولايشذّ عنه وجود، وهو لايخلو عن شيء من الوجودات.

في الجواب عن الآيات التي استدلّ بها على وحدة الوجود والموجود

وأمّا **الجواب** عن الآيات والروايات المستدلّ بها على وحدة الوجود والموجود، فنكتفي بالجواب عن بعضها المستدلّ به؛ لكفايته في الجواب عن سائره.

وقبل **الجواب** عنهما لابدّ من ذكر مقدّمة مفيدة هنا وفي غيره؛ لكونها قاعدةً وكبرى كلّيّةً وهي أنّ الاستدلال بالدليل النقلى ـككلام الوحي

في ذكر مقدّمة مفيدة قبل الجواب عن الآيات والروايات وهي أنّ من شرائط الاستدلال بالحديث القطع بالصدور والقطع بالمراد وغيرهما

نحو القرآن الكريم، والسنّة النبويّة أو الوَلَويّة الصادرة من المعصومين عليهم السلام من الكذب والنسيان والخطأ في درك الواقع ـ يتوقّف في الاعتقاديات على الأمرين:

الأوّل: على القطع بأنّ الكلام كلام الوحي والقرآنُ، وبأنّه السنّة النبويّة أو الولويّة.

الثاني: القطع بالمراد الجدّي؛ لأنّ المطلوب والواجب في الاعتقاديّات هو القطع واليقين بها.

ولايكفي الظنّ بها والنتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، فإذا لم يكن جميع المقدّمات للنتيجة قطعيّاً، فلايحصل القطع واليقين بها.

والقطع بكون الكلام كلامَ الوحي أو السنّة ـ الذي يعبّر عنه بالقطع بالصدور ـ يتوقّف على كون النقل بحدّ التواتر في جميع الطبقات إن كان الوصول بالنقل، أو قامت القرينة المفيدة للقطع على أنّ هذا الكلام كلام المعصوم.

والقطعُ بالمراد الجدّي من الكلام يتوقّف على كون الدلالة على المراد الجدّي قطعيّةً ويعبّر عنها بالنصّ، أو قامت القرينة المفيدة للقطع بالمراد الجدّي، ودلّت قطعاً على المراد الجدّي من هذا الكلام، ويعبّر عنها بالقرينة القطعيّة، ويتوقّف على كون معنى الكلام أمراً ممكناً ذاتاً ووقوعاً.

ويتوقّف أيضاً على أنّ الاستدلال بالدليل العقلي لم يكن مستلزماً للدور كإثبات وجود الله تعالى بالقرآن ودلالته عليه بأنّ الله موجود وإثباتِ نبوّة النبيّ بكلامه بأنّي رسول الله. فإذا كان مفاد الكلام أمراً

ممكناً ذاتاً ووقوعاً، ويحصل القطع بكون الكلام كلاماً صادراً من المعصوم ـ سواء كان هو الله، أو غيرَه ـ ويحصل القطع بالمراد الجدّي من الكلام، فبمعونة أنّ المعصومﷺ لايكذب عمداً ولا سهواً، ولا ينسى شيئاً علمه، ولا يخطأ في إدراك الواقع، يحصل القطع بالأمر الاعتقادي كالمعاد ونبوّة النبيّ بكلام الله تعالى بعد إثباته؛ لكونه معجزاً لا يمكن صدوره من البشر من الجهات العديدة ليس هنا محلّ بحثها، فلابدّ من الرجوع إلى مَحالّها، إذا عرفت ما ذكر، فاعلم أنّهم استدلّوا بآيات على مدّعاهم وهو الوجود الواجب بالذات لابشرط اللّاتعيّن والتعيّن حتّى عن اللابشرطيّة، فمن جهة أصل وجوده يكون واجبَ الوجود بالذات لايحتاج إلى غيره أبداً، ويترتّب عليه آثار الوجود الواجب بالذات، ومن جهة كونه لابشرط يحتاج إلى التقيّد بالأعيان والماهيّات الممكنة لترتّب آثارها عليه لاعليها، فمن الجهة الأُولى منزّه عن كلّ نقص وعيب، ولايقتضي إلّا آثار الواجب بالذات ولامثل له ولا نظير، ومن الجهة الثانية يكون كالممكنات في ترتّب آثارها عليه؛ لتقيّده بالماهيّات الممكنة.

ويقولون: إنّ الاعتقاد الصحيح بالمبدأ تعالى هو أن تعتقد بهما معاً لابأحدهما دون الآخر:

وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً   وكنت إماماً في المعارف سيّداً

والاعتقاد بالوجود الواجبي غير المقيّد فقط شرك؛ لأجل وجود التعدّد والتكثّر في الخارج، فأخرج بعض الوجودات عن وجوده تعالى، وأثبت وجوداتٌ مغايرةُ لوجوده، فثبت الوجود المماثل له؛ إذ الوجود

الخارجي عندهم مساوق للوجود الواجبي كما أنّ الاعتقاد بالوجود الإمكاني المغاير لوجوده تعالى يكون شركاً؛ لما ذكر من أنّ الوجود الخارجي مساوق عندهم للوجود الواجبي:

فإيّاك والتشبيهَ إن كنت ثانياً   وإيّاك والتنزيهَ إن كنت مُفرِداً
فما أنت هو بل أنت هو وتراه   في عين الأُمور مسرّحاً ومقيّداً

وفي البيت الآخِر يبيّن الجهتين للوجود الواجبي حسب ما يدّعيه أهل العرفان يقول: أنت لست هو الله تعالى أي من الجهة الأُولى ـ وهو الوجود الواجبي اللّابشرط وغير المقيّد بقيد ـ من القيود لكن أنت هو إذا تراه سارياً في تمام الأشياء، بكونه مقيّداً بكلّ شيء وماهيّة من الماهيّات؛ لأنّك هو الوجود المطلق ذاتاً، المقيّد بالماهيّة.

في الاستدلال بالآيات على وحدة الوجود والموجود منها قول الله: «ليس كمثله شيء» وغيره

ومن الآيات المستدلّ بها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فبناءً على كون الكاف زائدةً للتأكيد مفاد الآية تنزيه له تعالى، وأنّه ليس له مثل وشريك بوجه من الوجوه وهو الجهة الأُولى أي ليس للوجود الواجب بالذات مثل وشريك ومماثل ونظير، كما دلّ عليه أدلّة التوحيد.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ إذ مفاده أنّه تعالى يسمع المسموعات ويبصر المبصرات كالمخلوقات، فيكون مفاده تشبيهاً وهو الجهة الثانية وهي كونه مقيّداً بالماهيّات لقابليّته للتقييد؛ لكونه اللّابشرط بالنسبة إلى كلّ قيد، فيترتّب عليه آثار كلّ قيد مجرّداً كان أو مادّياً. وإن كان الكاف غير زائدة، فيكون للتشبيه فمفاد قوله تعالى حينئذٍ نفي مِثْل المِثْل، لا نفي المِثْل ولازمه إثبات المثل له وهو الجهة الثانية؛ لأنّه كلّ وجود مقيّد بماهيّة من الماهيّات، فكلّ وجودٍ مقيّدٍ وجودٌ واجبيّ

مقيّد بماهيّة، فله المثل أي للوجود الواجبي مثل حينئذٍ، فالآية تثبت الجهة الثانية وهي تشبيهه بخلقه؛ لأنّ له المثلَ كخلقه، وقوله: ﴿هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ﴾ يكون تنزيها ودالاًّ على الجهة الأُولى؛ لأنّ مفاده الحصر، فينفي المثل له؛ إذ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أي هو وحده السميع البصير دون غيره يعني لاسميع ولابصير إلّا هو و تنزيه عن المثل، فيفيد الجهة الأُولى؛ لأنّه من تلك الجهة لامثل ولاشبيه له.

والمستدلّ بنحو ما ذكر بالآيتين هو محيي الدين بن العربي في النصوص وشرحه العارف البارع القاساني في شرحه.[١]

الجواب الإجمالي عن الاستدلال بالآيتين لإثبات وحدة الوجود والموجود

والجواب عن الاستدلال بهما على المدّعى:

أوّلاً: أنّ المدّعى محال كما بيّنّاه سابقاً، فحمل الآيتين عليه يكون من قبيل الدالّ بلا مدلول.

وثانياً: أنّ الآيتين ليستانصّين في المدّعى مع قطع النظر عن القرينة وإن كان السند والصدور وكونه كلاماً له تعالى قطعياً؛ لقطعيّة القرآن في كونه كلامه تعالى؛ لكونه معجزاً.

والآية الأُولى حسب القواعد العلميّة وأصالة عدم الزيادة في الكلام ظاهرة في نفي مثل المثل المستلزمِ لإثبات المثل له تعالى المخالف للبرهان العقلي القطعي بناء على بطلان وحدة الوجود والموجود، فالبرهان العقلي القطعي قرينة على أنّ المراد الجدّي منها غير ما هو ظاهرها وهو عدم المماثل له تعالى، فيكون قرينةً أيضاً على حمل الكاف على كونها زائدة للتأكيد وإن كان خلافَ الاصل، فالمراد من

---

١. شرح النصوص، ص ٦٠.

الكاف ليس هو التشبيهَ الذي هو معناها لأجل القرينة القطعيّة.

نعم، بناء على زعم وحدة الوجود والموجود تحمل الآية على ظاهرها الأوّلي من حمل الكاف على التشبيه، وعلى طبق القواعد الادبيّة يكون المراد منها نفيَ مثل المثل لانفيَ المثل، ويكون ما أقاموا ـمن أدلّتهم العقليّة وعرفانهم الإفاضي الحاصلِ من الرياضات العمليّة ـ مؤيّداً لظاهرها الأوّلي ولكن حيث إنّ المدّعى هو الأمر المحال وهو غير متحقّق في الخارج، فلا يمكن إثباته بدليل، و لايمكن أن يكون له كاشف؛ إذ الدليل بلا مدلول والكاشف بلا مكشوف محال؛ لكونهما تعلّقيَّ الوجود يتوقّف وجودهما على المدلول والمكشوف، فأدلّتهم العقليّة ـولو كان لها صورة الدليل ـ مغالطة، وعرفانهم الإفاضي من إيحاء الشياطين ـإن كانوا صادقين في حصول العرفان لهم ـ لامن إفاضة الله تعالى أو جنوده بإذنه؛ لأنّ العرفان المفاض منه تعالى هو الكاشف عن الواقع الممكن ذاتاً ووقوعاً، وله المكشوف كذلك لاعن الأمر المحال الممتنع ذاتاً ووقوعاً، وإلّا فليس هو الكشفَ والكاشف عن الواقع ونفس الأمر بل الضلالة والحيرة، فالمراد الجدّي من الآية على حسب القرينة المفيدة للقطع أنّه ليس له تعالى مثل ومماثل ونظير بوجه من الوجوه.

ويدلّ عليه الآيات الأُخر والروايات الموافقة للأدلّة العقليّة القطعيّة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[2] ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ

١. آل‌عمران (٣) الآية ١٨.
٢. الاخلاص (١١٢) الآية ٤.

لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ﴾[١] ﴿سُبْحانَهُ هُوَ اللّٰهُ الواحِدُ القَهّارُ﴾[٢] ﴿وَلا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ﴾ ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ﴾[٣] ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ معَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ﴾[٤] ﴿فَتَعالَى اللّٰهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ * وَمَنْ يَدْعُ مَعَ ٱللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّما حِسابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ ٱلْكافِرُونَ﴾[٥] والآيات كثيرة.

والآية الثانية أي هو «السميع البصير» حيث إنّ «السميع والبصير» لغةً صيغة المبالغة وهنا يكون المراد منه أنّه يسمع جميع المسموعات، ويبصر جميع المبصرات، فمفادها حسب ظاهر الكلام هو أي الله يسمع جميع المسموعات، ويبصر جميع المبصرات.

والظاهر من السمع والبصر الحدثي هو السمع والبصر بآلاتهما، فبناء على القول بوحدة الوجود والموجود يصحّ الحمل على ظاهره؛ لأنّه تعالى إذا تقيّد بماهيّة الإنسان، فهو يظهر بصورته، ويتجلّى بجلوته، فيسمع المسموعات، ويبصر المبصرات بالآلات، ويكون الجهة الثانية له وهو التشبيه، فيكون كخلقه (العياذ بالله) وبناء على بطلانها ومحاليّتها عقلاً وكونها خلافَ ضرورة الأديان الإلهيّة الصحيحة، فلابدّ من حملها على خلاف ظاهرها؛ للقرينة القطعيّة بأنّه ليس مراداً جدّيّاً، وبضميمة ما دلّ على أنّه تعالى يعلم كلّ شيء، فالمراد الجدّي منها أنّه يعلم جميع

١. غافر (٤٠) الآية ٦٥.
٢. الزمر (٣٩) الآية ٤.
٣. القصص (٢٨) الآية ٨٨.
٤. الفرقان (٢٥) الآية ٦٨.
٥. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٧.

المسموعات وجميع المبصرات بالعلم الحضوري؛ لقـوام وجـودها بـه وهي بوجوداتها حاضرةٌ عنده.

واستدلّوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1] فإنّ ظاهر الآية أنّه معكم في أيّ مكان كنتم، فالمراد منها أنّه تعالى كان في أيّ مكان تكونون فيه، وهو لا يمكن إلّا بأن يكون مقيّداً بماهيّتكم، فيظهر بصورتكم، ويترتّب عليه ما يترتّب عليكم من الآثار كالوجود في المكان ونحوه، وهذا هو الجهة الثانية للوجود الواجـبي، وإلّا فهو من الجهة الأُولى لايمكن أن يترتّب عليه آثار الممكنات بـل آثار الوجود الواجبي بالذات.

لكن هذا الظاهر من الآية خلاف الأدلّة القطعيّة بأنّـه تـعالى مـجرّد لايحتاج إلى الزمان ولا المكان، وأنّ كونه فـي المكـان مـن الصـفات السلبيّة لا الثبوتيّة بعد محاليّة وحدة الوجود والموجود المقتضية لكونه تعالى في المكان من جـهة تـقيّده بـالأُمور المكـانيّة والمـحتاجة إلى المكان، وتلك الأدلّة القطعيّة قرينة قطعيّة على أنّ المراد الجدّي غير ما هو ظاهرها، ولذا قد يقال: إنّ المراد الجدّي مـنها عـلمه تـعالى بكـلّ موجود مكاني في أيّ مكان كان؛ لدلالة الأدلّة العقليّة والنقليّة على أنّه تعالى عالم بكلّ شيء ولكن يمكن أن يقال: إنّ المراد الجدّي منها معنى أدقّ ممّا ذكر حسب ما دلّ الدليل؛ إذ مقتضى أصالة الوجود ـحتّى في الممكنات كما هي مقتضى البرهان في محلّه، وفصّلنا الكلام فيها فـي

---

١. الحديد (٥٧) الآية ٤.

كتاب التوحيد ـ أنّ معنى إمكان الوجود هو تعلّق ذاته إلى الغير، وأنّه ليس قائماً بذاته وبلاحيثيّة تعليليّة وإن كان لايحتاج في وجوده إلى الحيثيّة التقييديّة بأن يقيّد بالوجود؛ لأنّ ذاته عين الوجود لاغيره إلّا أنّه مع هذا يحتاج إلى الغير؛ لأنّ هذا الوجود الذي هو عين ذاته يكون متعلّقاً بغيره بل عين التعلّق بالغير، وهذا هو معنى إمكان الوجود الإمكاني في قبال إمكان الماهيّة؛ إذ هو بمعنى خلوّ ذاتها من الوجود والعدم، وأنّهما ليسا دخيلين في قوام ذاتهما، ولذا ليس واجداً لشيء منهما ذاتاً، ويحتاج في وجدانها لأحدهما إلى الغير، وهذا ملاك احتياجها في وجودها إلى الغير، وملاك احتياج الوجود الإمكاني ـ مع كون الوجود عينَ ذاته ـ هو كونه ذاتاً متعلّقاً بالغير، وعينَ التعلّق بالغير بحيث لايمكن تحقّقه بدون الغير لاخارجاً ولاذهناً؛ لأنّ ذاته كان متعلّقاً بالغير، فذاته في أيّ وعاء كان لاينفكّ عن الغير؛ لأنّ تعلّقه بالغير عين ذاته، ومع عدم الغير لاتتحقّق ذاته في أيّ وعاء كان، فالوجود الإمكاني يكون مع الغير معيّةً وجوديّةً خارجيّةً وذهنيّةً؛ لقوام ذاته بالغير، فالمعيّة مع الغير لأجل قوام ذاته به وهو أقرب إليكم من حبل الوريد.

وهذه المعيّة مستلزمة للمعيّة العلميّة أيضاً؛ لأنّه حاضر عنده تعالى بوجوده الخارجي، فله تعالى علم حضوري بالوجود الإمكاني وهذا معنىً أدقُّ من المعيّة العلميّة التي قالها الأكثرون من دون التوجّه إلى المعيّة القيّوميّة الذاتيّة مستدلّين بالأدلّة الدالّة على علمه تعالى بكلّ شيء، وبناء على مابيّنّاه من ملاك المعيّة ـ وهو قوام ذات الممكن به تعالى ـ يعلم أنّ المراد من الأدلّة الدالّة على علمه تعالى لكلّ شيء

ـ عقليّةً كانت أو نقليّة ـ هو علمه الحضوري بـه، ومـلاكـه قـوام ذات الوجودات الإمكانيّة به تعالى لاالعلم الحصولي؛ لعدم إمكانه في حـقّه تعالى وكونه موجباً للنقص، ولكلّ من الله تعالى وخلقه مـطلقاً وجـود مختصّ به ومغاير لوجود الآخر، ولكلّ منهما آثار تختصّ بـه مـغايرة لآثار الآخر لايمكن ترتّبها على الآخَر كعدم الاحتياج إلى غـيره فـي وجوده وصفاته، والاحتياجِ إلى غيره فيهما، وككـونه أزليـاً لاأوّل له، وأبدياً لاآخر له، وكونه حادثاً فانياً، وكعدمه زمـانياً ومكـانياً، وكـونه زمانياً ومكانياً، وكعدم احتياجه إلى المحلّ واحـتياجه إليـه، وككـونه بسيطاً كمالَ البساطة خارجاً وذهناً، وكونه مركّباً ذهناً وخارجاً أو ذهناً وهكذا والأوّل هو الله تعالى، والثاني مخلوقه، ومع ذلك يكون مخلوقَه، ويكون وجوده بجميع شؤونه متقوّماً به تعالى ولو بالواسطة لامـباشرةً كالأفعال الاختياريّة فإنّها بوجودها متقوّمة به تعالى بالواسطة لامباشرةً، وإلّا فيلزم الجبر فبالواسطة تكون متقوّمة به تعالى ولاينافي الاخـتيار، كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانه، ويكـون وجـود مـخلوقه مـتعلّقاً بوجوده بل عين التعلّق به لا أنّه شيء وتعلّقه شيء آخَرُ غيرُه بـحيث عند عدم تعلّقه به يبقى شيء بلاتعلّق به تعالى؛ إذ لو كان كذلك، لصار واجبَ الوجود بالذات، فيلزم الخلف؛ إذ يصير الممكن بالذات والمحتاج إلى الغير ذاتاً واجبَ الوجود بالذات وغيرَ محتاج إلى غيره وهو تناقض.

وقد أقمنا ثلاث أدلّة على أنّ الوجود الإمكاني عين التعلّق به تعالى لاشيء له التعلّق به في كتاب \التوحيد وليس هنا مجال ذكرها.

وحيث إنّ الوجود الإمكاني يكون عينَ التعلّق وعينَ الربط به وعينَ

في إمكان إثباته تعالى بسبب مخلوقاته من باب الملازمة الذهنيّة دون الاستدلال وجعل وجود المخلوق دليلاً على وجوده تعالى

الإضافة إليه يمكن إثباته تعالى بسبب مخلوقاته ووجوداتها من باب الملازمة الذهنيّة لامن باب الاستدلال وجعْلِ وجود المخلوق دليلاً على وجوده تعالى؛ إذ التصديق بوجود المخلوق بما أنّه عين الربط به تعالى لاينفكّ عن التصديق بوجوده تعالى؛ إذ لايمكن التصديق بوجود ذاته الذي هو عين التعلّق به تعالى بدون التصديق بوجوده تعالى، وإلّا لم يتحقّق التصديق بوجود المخلوق وذاته، بخلاف التصديق بوجود الدليل وذاته بدون التصديق بجهة الدلالة وماله الدخالة في دلالة وجود الدليل، مثلاً دلالة وجود العلّة بما أنّها العلّة على وجود المعلول تتوقّف على التصديق بوجود العلّة وبكونها علّة و دخيلاً في وجود المعلول وموجبةً لتحقّقه ولوجوده؛ إذ التصديق بصرف وجود العلّة كالتصديق بوجود النار ـمع تحقّق ما له الدخل من دون التصديق بأنّ في النار خصوصيّةً بها تتحقّق الحرارة ـلايحصل التصديق بوجود الحرارة، وذلك لأنّ جهة الدلالة في الدليل غير ذات الدليل كالمثال؛ إذ يمكن أن تحصلَ الغفلة عنها نحو أن يحصل التصديق بوجود المخلوق بما أنّه ناقص، وأنّ الوجود الناقص يحتاج إلى الغير، وتحصل الغفلة عن كونه عينَ الربط به تعالى، وهذا بخلاف الملازمة الذهنيّة؛ فإنّ التصديق بذات الملازم بما أنّه عين الربط به تعالى ـأي التصديق بوجود المخلوق بما أنّه عين الربط به تعالى ـ كافٍ للتصديق بوجوده تعالى؛ لأنّ الجهةَ الدخيلة في التصديق بوجوده تعالى هنا هو عين وجود المخلوق وهي كونه عينَ الربط به تعالى ولزيادة التوضيح فليراجع إلى كتاب \التوحيد لأنّا فصّلنا البحث هناك.

الإرجاع إلى كتاب توحيد ناب

في الاستدلال بالقرآن على المدّعى

واستدلّوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1] فإنّ الله تعالى نفى الرمي الصادر من النّبي ﷺ وأسنده إلى نفسه.

قالوا:

يستفاد من النفي المذكور أنّ الفعل الصادر من غيره تعالى بحسب الظاهر وبحسب الحسّ والمشاهدة هو فعل الله حقيقةً وفي نفس الأمر والواقع، وإلّا فيلزم الكذب على الله تعالى وهو خلاف حكم العقل ونصّ القرآن، وهذا من الجهة الثانية للوجود الواجبي وهي تقيّده بالماهيّات لترتّب آثارها عليه لاعليها.

في الجواب عن الاستدلال بالقرآن

والجواب عنه: أنّ هذه الآيَةَ نزلت في غزوة بدر وهي دالّة على وقوع أمر معجز وخارق للعادة لنصرة المؤمنين صدر من الله تعالى حقيقةً بآليّة يد النبيّ ﷺ، فهو الفاعل حقيقةً ويده ﷺ كانت آلةً للرمي، ولأجل ذلك صار سبباً لهزيمة الكفّار برمي مقدار من الحصاة، وهذا أمر غير عادي وغير مستند إلى أسباب عاديّة بل إلى سبب غير عادي ويعبّر عنه بالمعجز، فليس الفعل أمراً عادياً حتّى يستفاد منه أنّ فعل كلّ ممكن الوجود فعل الله بل الفعل غير العادي والمعجز فعل الله. فالآية بصدد نفي كون العمل الصادر من النبيّ ﷺ في غزوة بدر لم يكن فعلاً عادياً مستنداً إلى سبب عادي من أسباب تكوينيّة موجودة في العالم في أيدي الناس لابصدد نفي كلّ عمل مستند إلى الممكن عنه وأنّه فعل الله حقيقةً، فالآية

[1] . الأنفال (٨) الآية ١٧.

بصدد نفي العمل الذي هو المعجز وأنّه ليس فعلَ المخلوق، لانفيِ كلّ عمل مستند إلى الممكن عنه حقيقةً ونفيِه عن النبيّ صلى الله عليه وآله من جهة كونه مصداقَ الممكن لامن جهة كونه شخصاً وفرداً أيضاً.

نعم، قد يصدر العمل المعجز من المعصوم عليه السلام أيضاً بأمر الله تعالى وإذنه، فيفعل أمراً خارقاً للعادة لقدرة نفسه الزكيّة عليه التي أعطاها الله ايّاه.

في الاستدلال بآية أخرى

واستدلّ بعض تابعيهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[1]. لأنّ ظاهر الآية أنّ بيعة الناس مع رسول الله صلى الله عليه وآله تكون بيعةً مع الله تعالى مع أنّ بيعتهم معه صلى الله عليه وآله لاتكون بيعة معه تعالى؛ لمغايرته صلى الله عليه وآله مع الله، فالعمل الواقع بينهم وبينه صلى الله عليه وآله غير العمل بينهم وبين الله تعالى، فلابدّ لإسناد العمل الواقع بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الله من وجه المناسبة، والوجه عند أهل العرفان بمقتضى أدلّتهم الدالّة على وحدة الوجود والموجود والعرفان الشهودي لهم، وبقرينيّتهما كون وجوده صلى الله عليه وآله هو وجودَ الله مقيّداً بماهيّته صلى الله عليه وآله، فهو الله المقيّد بماهيّته مع خروج القيد عن ذاته، فوجوده صلى الله عليه وآله وجود الله المقيّد مع خروج القيد عن ذاته وكونِ التقيّد أمراً ذهنياً لاخارجياً، فيصحّ أن يسند بيعة الناس معه صلى الله عليه وآله إلى الله تعالى؛ لكونه صلى الله عليه وآله عينَ وجوده تعالى مع التقيّد الذي ليس له تحقّق خارجي.

في أنّ الآيات والروايات التي استدلّوا بها على مدّعاهم ليست نصّاً في مدّعاهم

أقول: الآيات التي يستدلّون بها على مدّعاهم وكذا الروايات ليست نصوصاً ودالّة قطعيّة على أنّ ما ادّعوه هو المراد الجدّي له تعالى أو

---

١. الفتح (٤٨) الآية ١٠.

المعصومعليه السلام، فإمّا يكون ظاهراً فيه أو مجملاً، فيحتاج الاستدلال بهما على أنّ ما ادّعوه مراداً جدّياً منهما إلى القرينة القطعيّة ـنقليّةً كانت أو عقليّةً أو بيّنةً أُخرى ـوفي جميع الموارد يكون قـرينتهم هـي أدلّـتَهم العقليّةَ التي أقاموها وعرفانَهم الشهوديَّ، وبعد إثبات محاليّة مـدّعاهم وكونِ أدلّتهم مغالطةً ـإن كانت لها صورة الدليل ـ وكـونِ كشـفهم مـن إيحاء الشيطان لم يبق قيمة لقرينتهم، ولاتسمن ولاتغني من جوع لعدم تحقّق المدلول لدليلهم لمحاليّته وإمتناعه ولعـدم المكشـوف لكشـفهم لمحاليّته وإمتناعه.

وأمّا الوجه لإسناد بيعة الناس مـعهصلى الله عليه وآله إلى الله تـعالى بـعد بـطلان ماقالوا وادّعوا أنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله كان خليفةَ الله في الأرض بين الناس، ففوّض إليهصلى الله عليه وآله ما أراد تعالى أن يعمل معهم، وأراد منهم أن يعملوا بـه ويفوّضوا إلى رسول اللهصلى الله عليه وآله بالمقدار الذي فوّضه من الأُمور إليه، فهوصلى الله عليه وآله بين الناس بمنزلته تعالى بينهم، فما يعمل به ويبيّنه لهم كعمل الله تعالى وبيانه لهم، وهذا النحو من التفويض معمول بين العقلاء، وبعد التفويض يسند عمل المفوّض إليه إلى المفوّض وكأنّـه قـد عـمل، ولذا قـال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[١] به؛ لأنّه الأصل، والمـفوّض إليه هو الفرع، وأنّه بجعله وبنصبه يعمل ما يعمل ويبيّن ما يبيّن، وبهذا المقدار من الآيات التي استدلّوا بها على مدّعاهم لبيانها، والجواب عنها نكتفي.

١. النساء (٤) الآية ٨٠.

ولعلّه يمكن أن يجاب عن غيرها بما أجبنا عنها.

وأمّا الروايات، فمنها جملات من نهج‌البلاغة، منها ما في خطبتها الأُولى «مع كلّ شيء لابمقارنة وغير كلّ شيء لابمزايلة».

قال السيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار في مقام بيان الجملتين أعني «مع كلّ شيء لابمقارنة وغير كلّ شيء لابمزايلة»:

لأنّ المقارنة تكون بين شيئين أو بين جسمين، وهاهنا ليس إلّا شيئاً واحداً وإن كان له اعتبارات، فلا يكون بينهما مقارنة؛ لأنّ بين الأُمور الوجوديّة والأُمور الاعتباريّة لاتكون مقارنة، وكذلك المزايلة تكون بين شيئين بحيث يزايل الشيء شيئاً آخَرَ وهاهنا ليس كذلك؛ لأنّه ليس في الوجود إلّا هو ومظاهره أعني ليس في الوجود إلّا شيء واحد، وليس بينهما مغايرة كما ثبت، فلا يزايل حينئذٍ الشيء؛ لأنّ زياله عن الشيء زياله عن نفسه، وهذا محال، فمحال أن يزايل شيئاً أصلاً، فيكون مع كلّ شيء لابمقارنة، وغيرَ كلّ شيء لابمزايلة وهذا هو المطلوب. مثال ذلك مثال المداد والحروف والبحر والأمواج أيضاً؛ لأنّه لايمكن تصوّر معيّة المداد مع الحروف من حيث المقارنة؛ لأنّه ليس هناك شيئان في الحقيقة حتّى يتصوّر ذلك بل الموجود هو المداد فقط، والحروف عبارة عن استطالة المداد واستدارته لإعطاء حقّ كلّ حرف حقَّه؛ لظهوره بصورته، وكذلك البحر والأمواج بعينه من غير أن يتصوّر في المداد والبحر من ذلك نقص ولاكمال أيضاً؛ لأنّ استطالتهما واستدارتهما بصورة الحروف أو الموج كاستدارة الوجه واستطالته إذا وقع على مرآة طويلة كالسيف مثلاً أو على مرآة مستديرة كالمرآة

المشهورة كما قيل.[١] انتهى.

أقول: يفسّر كلام الإمام عليه السلام: «مع كلّ شيء لابمقارنة» بأنّه تعالى له المعيّة مع الأشياء كلّها إلّا أنّ معيّته معها ليست كمعيّة الشيئين بأن يكون في الخارج شيئان موجودان بوجودين، فيصير أحدهما مصاحباً للآخَر، فصارا مصاحبين؛ إذ ليس في الخارج إلّا شيء واحد وهو الوجود الواحد يصير مقيّداً بقيود متعدّدة، فعدم المقارنة من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لقوام المقارنة بشيئين، فمعيّته للأشياء إنّما تكون بالتقيّد بها، وكذا غيريّته تعالى للأشياء ليست بالمزايلة والتباعد عنها؛ لأنّ وجود المزايلة وتحقّقها يتوقّف على الشيئين، وغيريّته تعالى مع الأشياء ليست بنحو المزايلة والتباعد عنها؛ لعدم شيئين في الخارج حتّى يتحقّق المزايلة بينه تعالى وبين الأشياء، وإنّما غيريّته تعالى مع الأشياء بنحو الإطلاق والتقيّد؛ فإنّ وجوده تعالى من جهة إطلاقه، والأشياء هي وجوده تعالى مع التقيّد بماهيّاتها.

الجواب بعدم العلم بصدور هذه الروايات وعدم القطع بدلالتها على المدّعى

والجواب عنه: **أوّلاً:** أنّ الروايات المستدلّ بها ليست قطعيّة الصدور من المعصوم عليه السلام؛ لعدم التواتر ولعدم القرينة المفيدة للقطع بالصدور، فلا تكفي في الأُمور الاعتقاديّة ولو كان الناقلون ثقاتٍ أو كانت موثوقةَ الصدور؛ فإنّ احتمال الخلاف يضرّ بالاعتقاد الجزمي ولو كان ضعيفاً جدّاً.

وثانياً: أنّها ليست نصّاً وقطعيّةَ الدلالة على المراد الجدّي، فلا تكفي

١. جامع الأسرار، ص ٣١٢.

في الاعتقاديّات، ولو كانت ظاهرةً فيه، فلابدّ من القرينة المفيدة للقطع به، والقرينةُ لأهل العرفان هي الأدلّة العقليّة لهم على مدّعاهم والعرفانُ الإفاضي بزعمهم، وبعد محاليّة المدلول والمكشوف لايبقى مجال لدلالتها ولا لكشفه ولو كانت بصورة الدليل، لكانت محاليّته قرينةً على كونه مغالطةً، ومكاشفتهم لو كانت صادقةً فمن إيحاء الشيطان لامن إفاضة الله تعالى أو جنوده بإذنه؛ لأنّهما لايفيضان ما هو جهل مركّب مضافاً إلى عدم تماميّة جميع ما أقاموه على مدّعاهم وقد ذكرنا بعضها وأشرنا إلى الخَلَل والمناقشة فيه.

هذا جواب عامّ عن جميع الروايات المستدلّ بها على مدّعاهم.

في الجواب عن المأخوذ عن نهج البلاغة

وأمّا الجواب عن الروايات المذكورة المأخوذة من نهج‌البلاغة المنسوبة إلى أُسطوانة التوحيد والعارف بالله بالمعنى الواقعي للعرفان لاالاصطلاحي وهو العارف بمبدأ العالم المستجمع لجميع الكمالات ذاتاً والواجد للوجود وكمالاته بجميع مراتبها ذاتاً ومع قطع النظر عن كلّ ما سواه وبلاحيثيّة تقييديّة وتعليليّة بل من الحيثيّة الإطلاقيّة كما في بعض المأثورات «الله شيء بحقيقة الشيئيّة» وبيّنّاه في كتاب التوحيد مع مغايرة وجوده لوجود ما سواه بمعنى أنّ لكلّ منهما وجوداً مختصّاً به وإن كان الثاني متعلّقاً بالأول ومرتبطاً به ولا يمكن تحقّقه بدونه ـ فإنّ

في أنّ المراد من معيّته لغيره معيّة قيّوميّة فلايوجد بدونه

المراد من معيّته تعالى لغيره من الممكنات معيّة قيّوميّة بحيث لايمكن تحقّقه بدونه حدوثاً وبقاءً خارجاً وذهناً لايجاده لها إمّا بجعل بسيط أو بجعل مركّب مع كون وجود ما سواه متعلّقاً ومرتبطاً به بل عينَ التعلّق والارتباط والافتقار إليه فقراً ذاتياً ﴿يا أيُّها النّاسُ أنْتُمُ

الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[١] مع الاختلاف بين ما سواه في الوجود وكمالاته من حيث الكمال والنقص ولو لم نقل بالتشكيك الخاصّي فأين النبيّ الأعظمﷺ وأبوجهل وهكذا وهكذا في المجرّدات والمادّيّات.

فالله تعالى يكون له المعيّة مع ما سواه بحيث لايمكن تحقّقه بدونه تعالى، حدوثاً وبقاء، ولايمكن انفكاكه عنه تعالى وهذه المعيّة الشديدة ليست لأجل مقارنة شيئين ليس أحدهما مرتبطاً بالآخر ذاتاً؛ لكونهما في زمان واحد أو مكان واحد أو كان أحدهما متّصلاً بالآخر كاتّصال جسم إلى جسم آخَرَ؛ فإنّ هذه الأُمور أيضاً لها نحو معيّة لأحدها مع الآخر، ولمعيّتها ملاك وموجب كالزمان الواحد والمكان الواحد، أو اتّصال أحدهما بالآخر لكنّها ليست موجبةً للارتباط الذاتي بين أحدهما والآخر، وملاك معيّته تعالى مع ما سواه هو الارتباط الذاتي والوجودي بحيث لايمكن تحقّق ما سواه بدونه حدوثاً وبقاء خارجاً وذهناً، وهذا الملاك للمعيّة التكوينيّة له مع ما سواه هو الملاك لعلمه تعالى بما سواه علماً حضورياً؛ لأنّ كلّ ما سواه بوجوده التكويني حاضر عند العالم المجرّد لابصورته حتّى يكون علمه تعالى بما سواه حضورياً.

وأيضاً هذا الملاك للمعيّة التكوينيّة له مع ما سواه هو الملاك للعلم به تعالى بسبب العلم بما سواه بالملازمة الذهنيّة لا بالدليل كما بيّنّاه سابقاً

---

١. فاطر (٣٥) الآية ١٥.

إجمالاً وأحلنا تفصيلَه إلى كتاب التوحيد فاتّضح معنى كونه تعالى مع الأشياء كلّها لابمقارنة.

في تبيين المراد من كونه تعالى غير كلّ شيء لابمزايلة

وأمّا المراد من كونه غيرَ كلّ شيء لابمزايلة أنّه تعالى وجوده مغاير لوجود ماسواه بحيث يكون لكلّ منهما وجود مختصّ به لكن هذه المغايرة الوجوديّة ليست بنحو المفارقة والمباينة بينهما، بحيث لا يكون أحدهما مرتبطاً بالآخر بوجه؛ فإنّ المزايلة في اللغة بمعنى المفارقة والمباينة، فيكون بينهما المفارقة والبينونة من الجانبين بالكلّيّة بل بينهما المغايرة من جهة وهي المغايرة الوجوديّة والاثنينيّة وجوداً بينهما، وعدمُ المفارقة والبينونة من جهة أُخرى وهو الارتباط بينهما من جهة كون ماسواه متعلّقاً به تعالى ذاتاً ووجوداً بل عين التعلّق به وجوداً بحيث لايمكن انفكاكه عنه حدوثاً وبقاء خارجاً وذهناً.

وأيضاً استدلّوا ببعض جملات نهج البلاغة مثل «إنّه لبكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوان، ومع كلّ إنس وجانّ».[1]

قال السيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار في بيان المراد من هذه القطعة من الخطبة:

ليس ـ كما يزعم الخصم ـ أنّه معيّة علم ـ إلى أن قال ـ معيّته تعالى مع كلّ إنس وجانّ، وفي كلّ حين وأوان، وإحاطته بكلّ مكان لايكون إلّا بالذات والوجود كما ذكره أيضاً ومثال ذلك أي مثال معيّته مع كلّ موجود بلانقص ولا كمال، ولا زيادة ولا نقصان هو بعينه مثال المداد

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٣.

مع كلّ حرف من هذه الحروف وهو بعينه أيضاً مثال البحر مع كلّ موج من أمواجه؛ لأنّ معيّة المداد مع الحروف ليس بشيء آخَرَ غيرِ وجوده، وكذلك معيّة البحر مع أمواجه. فافهم فإنّه دقيق ولله المثل الأعلى.[١] انتهى.

الجواب عن الاستدلال

أقول أوّلاً: ماستدلّ به من الخطبة ليس قطعيَّ الصدور؛ لعدم التواتر ولاقرينة مفيدة للقطع بالصدور وأيضاً دلالته على المراد الجدّي ليست قطعيّةً؛ لعدم ما استدلّ به نصّاً وإنّما هو ظاهر في أنّه تعالى في كلّ مكان، وفي كلّ زمان، ومع كلّ إنس وجانّ.

وأهل العرفان يدّعون أنّ القرينة القطعيّة -وهي أدلّتهم العقليّة وعرفانهم الشهوديّ- مفيدة للقطع بأنّ المراد الجدّي منه هو تقيّده بالزمان والمكان، وبالإنس والجانّ، فيحصل له تعالى الكون في الزمان والمكان، ومع كلّ إنسان وجانّ.

في الجواب عن الاستدلال بخطبة نهج البلاغة

والجواب عنه قد مضى ولا نعيد، وإنّما القرينة المفيدة للقطع توجب القطع بكون المراد الجدّي منه أنّ له تعالى معيّةً قيّومية لكلّ ما سواه، فيكون مع كلّ موجود زمانياً كان أو زمانياً، ومكانياً كان أو مكانياً، إنساناً كان، أو جانّاً فإنّه مجرّد عن الزمان والمكان؛ فإنّه فوقهما بمعنى أنّه لايحتاج إلى شيء منهما؛ لعدم احتياجه إلى غيره مطلقاً؛ فإنّه واجد للوجود وكمالاته بجميع مراتبهما ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره مطلقاً وبلا حيثيّة تقييديّة وتعليليّة بل من الحيثيّة الإطلاقيّة ومع ذلك وجود

١. جامع الأسرار، ص ٣٠٥ و ٣٠٦.

كلّ ما سواه بلاواسطة وبالمباشرة، أو بواسطة متعلّقة به ومرتبطة به بل عين التعلّق والارتباط به لاشيء له التعلّقُ والارتباط، وعين الفقر والاحتياج إليه ولاشيء له الفقر والاحتياج إليه.

وإذا كان كلّ ما سواه كذلك، فكيف يمكن انفكاكه عنه مع أنّه لايشذّ شيء ممّا سواه يكون كذلك؛ إذ يلزم الخلف والتناقض وأنّ غير المستقلّ في ذاته ووجوده وكلّ ما يرتبط به كان مستقلاً وغيرَ مرتبط به؟! ﴿يا أَيُّها النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ﴾ أي أنتم عين الفقر إليه تعالى؛ لأنّ الفقير عنوان مشتقّ منتزع عن ذات وجود الممكن بلاضمّ ضميمة وبلاحيثيّة تقييديّة بناء على أصالة الوجود؛ لأنّ الوجود عين ذات الممكن الخارجي لاأمر منضمّ إليه ومقيّد به؛ فإنّه واجد للوجود بذاته؛ لكونه عينَ ذاته لا لأجل تقيّده به؛ إذ ليس للوجود وجود آخر؛ للزوم تحصيل الحاصل.

فالفقير ـ أي واجد الفقر ـ والموجود ـ أي واجد الوجود، أو ذات مبهم متّصف بالفقر أو الوجود ـ منتزعان عن ذاته ووجوده بلاضمّ ضميمة وعدم التقييدِ بالوجود، فيكونان ذاتيّي باب البرهان والمحمول من صميمه، وكلّ مشتقّ ينتزع من منشأ انتزاعه بلاضمّ ضميمةِ مبدئه إليه، فمنشأ الانتزاع ذاته وهو عين ذات مبدئه، ومصداق له بذاته ونفسه، فالوجود الخارجي الإمكاني ذاته عين الوجود الذي هو مبدأ المشتقّ منه وهو الموجود، وذاته عين الفقر الذي هو مبدأ المشتقّ منه وهو الفقير، ولذا يمكن ويصحّ انتزاع مفهوم «الوجود» و «الفقر» من الوجود الخارجي الإمكاني، ويصحّ حملهما عليه حملاً شائعاً كما هو شأن كلّ

عنوان منتزع وهو صحّة حمله على منشأ انتزاعه.

وعلى هذا فالوجود الخارجي الإمكاني عين الوجود لاشيءٌ له الوجود؛ لصحّة انتزاع مفهوم «موجود» عنه بلاضمّ ضميمة ولكونه مصداقَ مفهوم «الوجود» مصداقاً بالذات، فهو واجد للوجود ذاتاً وبلاضمّ ضميمة لكن مع ذلك لايستغني عن العلّة المعطية لوجوده، وجعله جعلاً بسيطاً؛ لكونه مصداقاً لمفهوم «الفقير» ومفهوم «الفقر» ومصداق مفهوم «المحتاج إلى الغير» ومفهوم «الاحتياج إليه» ومصداق مفهوم «المتعلّق» و«المرتبط بالغير» ومفهوم «التعلّق والارتباط بالغير» فالوجود الذي يكون كذلك كيف يمكن انفكاكه عنه وتحقّقه بدونه ـ أيّ وجود كان مجرّداً كان أو غيرَه، جوهراً كان أو غيرَه؟! ـ فلايمكن انفكاكه عنه وتحقّقه بدونه أيّ وجود كان، فهو معه دائماً مادام متحقّقاً وموجوداً؛ لأنّه مقتضى ذاته؛ لأنّ الفقر إلى الغير والارتباط والتعلّق به ذاتاً ذاتيّ الوجود الخارجي الإمكاني بنحو ذاتيّ باب البرهان الحاكي عن حيثيّة ذات منشأ انتزاعه. فانفكاك الوجود الإمكاني عنه تعالى مستلزم لانفكاكه عن ذاته وسلبِ ذاته عن ذاته، وأنّ ما يكون عينَ الارتباط بالغير كان غيرَ مرتبط به، وأنّ ما لايستقلّ ذاتاً كان مستقلاً كذلك وهو محال.

فالمراد من أنّه تعالى لبكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوان أنّ كلّ مكان وزمان ـ أيَّ زمان كان آناً كان أو غيره ـ معه تعالى لاينفكّ عنه، وكذا كلّ زماني ومكاني، ومعه كلّ إنسان وجانّ؛ لأنّ كلّاً منهما وجود إمكاني.

في الاستدلال بقوله ﷺ: ليس في الأشياء بوالج

واستدلّوا أيضاً بأنّه «ليس في الأشياء بوالج، ولاعنها بخارج»[١] المنقول من نهج‌البلاغة وبأنّه «هو في الأشياء كلّها غير متمازج بها، ولابائن عنها» المنقول من توحيد الصدوق.

أقول: التقريب لهم هو التقريب في نظاهرهما كما مرّ، والإيراد على التقريب لهم هو الإيراد فيما سبق من حيث السند والدلالة وعدم قطعيّتها والاحتياج إلى القرينة المفيدة للقطع والقرينة لهم عن أدلّتهم العقليّة على مدّعاهم والعرفان الشهودي بزعمهم.

في المراد من قوله ﷺ: ليس في الأشياء بوالج

والجواب هو الجواب أيضاً أي لكلّ من المبدأ تعالى وما سواه وجود خاصّ به، ولكلّ منهما أثر خاصّ به لايترتّب على الآخَر، وأنّ وجود ما سواه متعلّق ومرتبط بوجوده تعالى، ولا ينفكّ عنه حدوثاً وبقاء أيَّ وجود كان، فيكون معه، فيكون المراد ممّا في نهج‌البلاغة من أنّه «ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج» أنّه تعالى ليس داخلاً فيما سواه من الأشياء والوجودات الممكنة كدخول الأُمور المادّيّة كالأجسام في شيء كالمحلّ أو في جماعة أو دخول جسم في جسم آخَرَ كدخول الماء في القطن أو الثوب؛ لأنّه مجرّد وما ذكر من لوازم الأُمور المادّيّة، ومع ذلك ليس بخارج عنها أي ليس غيرَ مرتبط بها بل بينهما الارتباط ارتباطاً شديداً أشدَّ أنحاء الارتباط؛ لكون الأشياء والموجودات الممكنة عينَ الارتباط به تعالى بحيث لايمكن انفكاكها عنه حدوثاً وبقاءً، وكذا الكلام في المنقول منه وهو في الأشياء كلّها غيرَ متمازج بها

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٤.

في أنّ المراد من كونه تعالى في الأشياء ومعها هو كونه تعالى قيّوماً لها

ولابائن عنها من أنّ المراد منه لأجل القرينة العقليّة المذكورة أنّه تعالى في الأشياء كلّها لكن كونه فيها ليس بامتزاجه بها كامتزاج جسم مع جسم آخَرَ كامتزاج ماء مع ماء آخَرَ، وامتزاج اللبن مع الماء وهكذا، بل كونه في الأشياء بنحو المعيّة القيّوميّة وقوام وجودها بوجوده تعالى، وخارج عنها لاكخروج جسم عن جسم آخَرَ كخروج الماء عن الثوب، والولدِ من الرحم ونحوهما وحصول الافتراق بينهما بل المغايرة بينهما وجوداً وعدم اتّحادهما كذلك مع كمال الارتباط بينهما وأشدّ أنحاء الارتباط بحيث لاينفكّ الأشياء عنه تعالى حدوثاً وبقاء، وبهذا ينحل إشكال احتياج الممكن في البقاء أيضاً إلى العلّة ولايبقى وجه له.

في إمكان إثبات الوجود والموجود الواجبي بالذات من دون الاحتياج إلى التمسك ببطلان التسلسل ومحاليّته وبدون التمسك ببطلان الدور وهو إثبات الواجب ببرهان الإنّ وبالملازمة الذهنيّة

مطلب استطرادي بمناسبةٍ ما وهو أنّه يمكن إثبات الوجود والموجود الواجبي بالذات بوضوح من طريق الموجود الإمكاني المتعلّق تحقّقه ووجوده بالغير وهو المسمّى ببرهان «الإنّ» إمّا لإمكانه الذاتي وخلوّه عن الوجود والعدم، فيحتاج في تحقّقه إلى غيره وإعطائه إيّاه، وإمّا لإمكانه الوجودي وتعلق وجوده بالغير، فبدونه لايمكن تحقّقه على القولين في الممكن من دون الاحتياج إلى التمسّك ببطلان التسلسل ومحاليّته، وإلى دخالة بطلانه ومحاليّته في إثباته أصلاً وإلى الدور الذي بطلانه معلوم؛ لأنّه إن أحرزنا الموجود الإمكاني في الخارج، فنقول: هذا الموجود متعلّق بالغير؛ وبدونه لايمكن تحقّقه على الفرض، فإن كان ذلك الغير موجوداً واجباً بالذات، ثبت الوجود والموجود الواجب بالذات وهو المطلوب، وإن كان موجوداً إمكانياً، فهو أيضاً متعلّق بالغير أيضاً ـ بناء على إمكان إيجاد ممكن الوجود ـ فإن احتمل أنّ الغير الذي

يتعلّق به الثاني موجوداً إمكانياً أيضاً، فهو أيضاً متعلّق بالغير، ولو بقي احتمال كون الغير ـالذي هو المتعلّق لما قبله ـ إلى ما لايتناهى، فيحتمل تحقّق سلسلة العلل والمعلولات المترتّبة الإمكانيّة غير المتناهية أي غير المتوقّفة على الوجود الواجبي، فما لم يحرز توقّفها على الغير الذي هو الوجود الواجب بالذات، فلايحرز الوجود الواجب بالذات والمبدأ لها؛ لاحتمال أن يكون كلّ فرد من أفراد السلسلة المتشكّلة من العلل والمعلولات المترتّبة موجوداً إمكانياً ومع وجود احتمال كون كلّ فرد من أفراد السلسلة المذكورة ـإلى أيّ مرتبة تطول ـ موجوداً إمكانيا، لايحصل القطع والاعتقاد الجزمي بوجود الموجود الواجب بالذات المطلوب في الأُمور الاعتقاديّة ولو احتمل أيضاً توقّفها على الغير الذي هو الواجب بالذات.

في توضيح إمكان إثبات الواجب بالذات بسبب إحراز الموجود الإمكاني في الخارج

وتوضيح إمكان إثبات الموجود الواجب بالذات بسبب إحراز الموجود الإمكاني في الخارج المتعلّق بالغير مع الاحتمال المذكور أنّه إذا أُحرز الموجود الإمكانى في الخارج المتعلّق بالغير على الفرض والمتوقّف وجوده على وجود غيره، واحتمل أنّ ذلك الغير أيضاً يكون موجوداً إمكانياً متعلّقاً بالغير وهكذا، ولايتوقّف إلى حدّ ونهاية انقطع إليه الاحتمال المذكور، فيحتمل تحقّق السلسلة غير المتناهية وغير المتوقّفة إلى حدّ ونهاية من العلل والمعلولات المترتّبة المحتملة المتوقّفة على الغير؛ إذ كلّ فرد من أفراد تلك السلسلة موجود إمكاني متعلّق بالغير على الفرض، وحيث إنّ الموجود المتعلّق بالغير، والمتوقّف وجوده على الغير لايمكن تحقّقه بدون تحقّق ذلك الغير سواء كان الموجود المتعلّق

بالغير واحداً أو متعدّداً، وسواء كان المتعدّد سلسلة مـترتّبة أو غـيرها، وسواء كانت السلسلة المترتّبة محدودةً إلى نهاية أو غير مـحدودة إلى نهاية وغير متناهية؛ لأنّه يلزم من تحقّقه بدون الغير التناقضُ مطلقاً؛ لأنّه يلزم أن يكون غير المستقلّ في الوجود والمحتاجُ إلى غيره فيه مستقلّاً فيه وغيرَ محتاج فيه إلى غيره، فـلايمكن تـحقّق المـوجود الإمكـاني والمتعلّق بالغير بدون تحقّق ذلك الغير ولو كان سلسلة مترتّبة من العلل والمعلولات لاينقطع احتمالها إلى حدّ ونهاية؛ للزوم التناقض.

ومعلوم أنّ ذلك الغير المتوقّف عليه لابدّ مـن أن يكـون المـوجودَ الواجب بالذات؛ إذ لو كان ممكناً أيضاً، فهو داخـل فـي السـلسلة؛ إذ المفروض أنّ كلّ موقوف عـليه يكـون مـوجوداً إمكـانياً داخـلاً فـي السلسلة؛ لأنّه يكون موقوفاً عليه مع كونه متعلّقاً بالغير أيـضاً؛ لكـونه موجوداً إمكانياً على الفرض؛ إذ المـفروض احـتمال تـحقّق السـلسلة المتشكّلة من العلل والمعلولات المترتّبة الممكنة المتعلّقة بالغير احتمالاً إلى ما لانهاية، فكلّ واحد من العلل والمعلولات موجود إمكانيّ متعلّق بالغير على الفرض، فـيحتمل تـحقّق السـلسلة المـتشكّلة مـن العـلل والمعلولات المترتّبة المـمكنة المـتعلّق وجـودها بـالغير احـتمالاً إلى مالانهاية وغـير مـحدود بـحدّ، وإلّا كـانت السـلسلة بـعضَ السـلسل المتشكّلة من العلل والمعلولات الممكنة المتعلّقة بالغير وهو خلف.

وإذا كانت السلسلة المذكورة لايمكن تـحقّقها بـدون الغـير؛ للـزوم التناقض بدون تحقّقه فلابدّ من كونه واجبَ الوجود بالذات حتّى لايلزم الخلف، فمن إحراز الموجود الإمكاني في الخارج، وبسببه يُحرز وجود

الموجود الواجب بالذات في الخارج ـ ولو مع احتمال توقّف ذلك الموجود الإمكاني المحرَز وجودُه على مثله إلى مالانهاية ـ ويحصل القطع به، ومع القطع به يرفع احتمال الغير ـ الذي هو الموجود الإمكاني المتعلّق به غيره إلى غير النهاية ـ وينقطع بمعونة لزوم كون الغير ـ الموقوف عليه الذي يتوقّف عليه السلسلة المذكورة المتوقّفة على الغير ـ واجبَ الوجود؛ لعدم لزوم الخلف، وبمعونة لزوم التناقض لو تحقّقت السلسلة المذكورة بدون تحقّق الغير الذي هو الموقوف عليه السلسلةُ؛ للملازمة بين تحقّقها وتحقّق ذلك الغير؛ لتوقّف تحقّق السلسلة ووجودِها على تحقّقه على الفرض، فتحقّقها بدون ذلك الغير مستلزم للانفكاك بين تحقّق الموقوف وتحقّق الموقوف عليه، وتحقّقِ الأوّل بدون الثاني، وهذا تناقض؛ للزوم أن يكون غير المستقلّ في الوجود مستقلّاً فيه، وأن يكون المحتاج إلى الغير غيرَ محتاج إليه، فكما يمكن إثبات الوجود الواجب بالذات في الخارج عند إحراز وجود الموجود الإمكاني في الخارج المتعلّق بالغير مع احتمال كون الغير الذي هو الموقوف عليه مثلَه وموجوداً إمكانياً متعلّقاً بالغير احتمالاً إلى مالانهاية، وغيرَ محدود بحدّ بسبب الدليل المركّب المذكور من إحراز وجود الموجود الإمكاني المتعلّق بمعونة كون الغير ـ الذي هو الموقوف للسلسلة المذكورة والمتوقّفة على غيرها ـ هو الوجودَ الواجب بالذات؛ لعدم لزوم الخلف، وبمعونة لزوم التناقض من تحقّق السلسلة المذكورة بدون الغير الذي هي متوقّفة عليه لأجل الملازمة بين تحقّقها وتحقّقه وعدم إمكان انفكاكهما كذلك [يلزم] اثبات بطلان التسلسل ومحاليّة

تحقّق السلسلة المحتملة إلى مالانهاية المتشكّلة من العلل والمعلولات المترتّبة الممكنة المتعلّقة بالغير بدون الغير؛ لأنّه إذا ثبت بالدليل المركّب المذكور عدمُ إمكان تحقّق السلسلة المذكورة بـدون الغـير الذي هـي متوقّفة عليه، فتحقّقها لاتنفكّ عن تحقّق ذلك الغـير الذي هـو الواجب بالذات، ومع إحرازه عند تحقّق السلسلة للملازمة بين تحقّقهما يحصل القطع بمحدوديّة السلسلة الممكنة المـتوقّفة عـلى الغـير بـانتهائها إلى واجب الوجود بالذات وعدم ذهـاب احـتمالها إلى مـا لانـهاية وغـيرِ محدودة، فيمكن إثبات وجود الواجب تعالى بسبب إحـراز المـوجود الإمكاني بالدليل والبرهان الإنّي بناء على أصـالة المـاهيّة؛ لاحـتياج وجودها إلى الغير، وكذا بناء على أصالة الوجود وإحـراز أنّ الوجـود الإمكاني محتاج إلى الغير ومعلول له لنقصه من دون إحراز كونه عينَ الاحتياج والإضافة إلى الغير وعينَ الارتباط والتعلّق به.

فيكون إثبات الواجب تعالى به حينئذٍ بالدليل والبرهان الإنّي بخلاف ما إذا أُحرز أنّه محتاج إلى الغير ومرتبط به مع إحراز أنّه عين الاحتياج إليه وعين الارتباط به؛ لأنّه إذا أُحرز أنّ الوجود الإمكاني عين الارتباط إلى الغير وعين الإضافة إليه وعين الاحتياج والافتقار إليه بـناء عـلى أصالة الوجود في الممكنات، فإثبات الواجب بالذات بسـبب الوجـود الإمكاني يكون بالملازمة الذهنيّة لاالدليل والبرهان الإنّي لما ذكـرناه سابقاً وفي كتاب التوحيد.

وأمّا بناء على أصالة الوجود مع أنّه لم يُحرز أنّ الوجود الإمكاني عين التعلّق بالغير؛ لأنّه أمر دقيق لاتناله أيدي جميع الأفكار والعقول،

وأُحرز أنّه وجود ناقص، والوجود الناقص معلول ومحتاج إلى الغير، أو بناء على أصالة الماهيّة وكونه ممكناً خالية عن الوجود والعدم، فيحتاج في وجودها في الخارج إلى غيرها؛ لعدم وجدانها للوجود ذاتاً، فأُحرز تحقّق ماهيّته في الخارج، فيكون إثبات الواجب بالذات بهما بالدليل والبرهان الإنّي؛ لأنّ العلم بتحقّق الممكن المحتاج الى الغير في تحقّقه مستلزم للعلم بتحقّق الغير الذي هو الواجب بالذات، وهذا أمر استطرادي لايخلو ذكره عن فائدة.

في نقل كلام ابن سينا من الإشارات لإثبات الواجب بدون الاحتياج إلى إبطال الدور والتسلسل

وذكر ابن سينا في الإشارات إمكان إثبات الواجب بالذات بالطريق المذكور من دون الاحتياج إلى التمسّك إلى بطلان التسلسل ومحاليّته في إثباته؛ لإمكان إثباته بدون الاحتياج إلى التمسّك ببطلانه وإلى معونة بطلانه بل هو دليل أيضاً على بطلان التسلسل كما يكون دليلاً على إثبات الواجب تعالى، وعلى هذا لاوجه لإتعاب النفس لإقامة الأدلّة على بطلان التسلسل ومحاليّته مع وجود الإبهام في بعضها لولا في الكلّ.

في الأنحاء الثلاثة لكون الشيء الواحد منشأ لأُمور كثيرة الأوّل هو التجزئة إلى أجزاء والثاني هو التقيّد بقيود متعدّدة

وليعلم أنّ كون شيء واحد منشأً لأُمور كثيرة ومتعدّدة على أنحاء ثلاثة:

أحدها: أن يتجزّى ويتبعّضَ كتجزئة ثوب واحد أو خشبة واحدة إلى أجزاء متعدّدة، وكتجزئة ماء واحد في إناء ـ مثلاً ـ إلى مياه متعدّدة بجعله في إناآت متعدّدة وهكذا.

ثانيها: أن يجعل شيء واحد مقيّداً بقيود متعدّدة موجبة لتعدّده نحو أنّ معنى كلّياً كالحيوان أو الإنسان يقيّد بقيود صالحة لتعدّده كأن يقيّد

الحيوان بفصول متعدّدة كالصاهل والناهق والناطق؛ إذ بتقييده بفصل من هذه الفصول يحصل نوع مغاير لنوع آخَرَ ولكلّ منها أثر مغاير لأثر الآخَر، ونحو أن يقيّد الإنسان بأعراض كلّيّة موجبة لأصناف متعدّدة كالعجمي والعربي والرومي، أو بقيود مفردة بحيث يحصل لكلّ فرد ومصداق له غير فردٍ آخَرَ له كزيد وعمرو وهكذا.

وصيرورة معنى كلّي أُموراً متعدّدة لأجل تقيّده بقيود متعدّدة أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً كما مثّلنا، ولا إشكال فيه ولذا يكون موردَ الاتّفاق لأهل العلم كلِّهم، وإنّما الكلام في صيرورة وجود وموجود واحد خارجي لأجل تقيّده بقيود متعدّدة غيرِ خارجيّة منشأً لآثار تلك القيود المترتّبة على ذلك الوجود الواحد في الخارج لاعلى نفس تلك القيود؛ لعدم تحقّقها في الخارج وكونها معدومةً فيه مع كون تلك الآثار خارجيّة هل يمكن ما ذكر، أم لا؟ فيه قولان؛ فإنّ علماء علم العرفان الاصطلاحي يدّعون إمكانه بل وقوعه، وينكرون غيره، ويقولون: كما يمكن تقييد معنى كلّي بقيود متعدّدة وصيرورتُه متكثّراً ومتعدّداً كالأنواع والأصناف والأفراد كذلك يمكن كون وجود خارجي واحد قابلاً للتقييد بقيود متعدّدة موجبة لترتّب آثار القيود عليه التي ليست ممّا يقتضيه ذاته بل لاتنافيه، وإنّما يصير مقتضياً لها لأجل تقيّده بتلك القيود لأجل كون ذلك الوجود الخارجي واجب الوجود بالذات في أصل وجوده وكمالاته لابشرط ذاتاً من التعيّن واللاتعيّن حتّى من اللّابشرطيّة، وأنّه غير مقيّد ذاتاً بشيء منها، ولكنّه قابل ذاتاً لأن يقيّد بالتعيّنات والقيود المتعدّدة وهي الأعيان والماهيّات الممكنة من دون أن يكون هذا التقييد مؤثّراً

في صيرورة القيود موجودةً بوجود مختصّ بها بل هي باقية على معدوميّتها بعد التقييد، وإنّما أثر التقييد إمكان ترتّب آثار ممكن الوجود على الوجود الواجب بالذات مع عدم إمكانه بدون التقييد بها؛ لتنافيها للوجود الواجبي بالذات ككونه في الزمان والمكان والحالّ في شيء، وقابلاً للتجزئة وكونه مركّباً وقابلاً للتغيّر وهكذا، فأثر التقييد بها رفع التنافي المذكور.

وأقاموا على وقوعه أدلّةً عقليّةً قد مضى ذكر بعضها، وادّعوا أيضاً الكشفَ والشهود والعرفانَ الإفاضيَّ بها وهو العمدة عندهم لما ذهبوا إليه من المدّعى، وقد مضى البحث عمّا ادّعوا مفصّلاً من عدم إمكانه وأنّه محال، والمحال لايمكن إثباته لابالدليل ولا بالعرفان الإفاضي؛ لعدم إمكان الدليل بلامدلول، والعلمِ بلامعلوم.

في النحو الثالث في منشئية الواحد للكثير

ثالثها: أن يصير الموجود الواحد منشأً للمتعدّد والأُمور الكثيرة بإيجاد ما لم يكن بالواسطة أو بلاواسطة على الاختلاف فيه بين الفلاسفة والمتكلّمين.

قالوا بأنّ مبدأ العالم هو الوجود الواجب بالذات الواحد الذي لاشريك له وهو منشأ الأُمور الكثيرة الممكنة إمكاناً ماهوياً أو إمكاناً وجودياً على القولين في الممكنات، فهو أبدع الأشياء وأعطاها الوجودَ بعد أن لم تكن موجودة بالذات بجعلٍ بسيط، أو بجعلٍ مركّب، وبتعبير أهل العصمة ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ الذين هم العالمون بما في عالم الكون من المبدأ إلى المنتهى، ومن الصدر إلى الذيل، ومن الأعلى إلى الأسفل بتعليم الله الذي هو العالم بنفسه وبما خلق بجميع خصوصيّات

كلّ ما خلقه ـ خلقهم لا من شيء وهو عبارة أُخرى من الإبداع وإيجاد ما لم يكن لاخَلَقهم من شيء أو من لاشـيء؛ لأنّ الاحـتمالاتِ ثـلاثة ولارابع عقلاً، والقضيّة منفصلة حقيقيّة، فيقال:

في أنّ الخلق والايجاد لايخرج من ثلاثة من أن خلقه إمّا يكون لامن شيء، وإمّا من شيء، وإمّا من لاشيء والحق هو الأوّل وإثباته يحصل بالقياس الاستثنائي الانفصالي وبرهان الخلف بنفي الثاني والثالث

الخلق وإيجاد ما لم يكن إمّا يكون لا من شيء، وإمّا من شيء، وإمّا من لاشيء.

ويثبت الأوّل بالقياس الاستثنائي الانفصالي و برهان الخـلف بـنفي الثالث والثاني؛ لأنّ الثاني موجب للتسلسل إن كان ممكنَ الوجود، وإن كان واجباً، فهو مستلزم لوجود شيء لم يكن موجوداً بـإيجاد الله بـل موجوداً بنفسه، فيكون واجبَ الوجود، فيكون في عرضه تعالى لا في طوله، ويكون شريكاً له وهو مخالف لأدلّة التوحيد القـطعيّة، ولذا ورد «كان الله ولم يكن معه شيء» أي لم يكن له شريك.

وأمّا الثالث: فلأنّه أمر ممتنع؛ لأنّ المعدوم لا يمكن أن يكون دخيلاً في وجود الأمر الموجود ولو كان مادّة له وعلّة قابليّة له؛ لأنّ الأجزاء للعلّة التامّة لابدّ من كونها أمراً موجوداً؛ لكونها بوجودها تكون دخيلةً في المعلول إلّا العلّة المعدّة فإذا لم يمكن أن يكون الخلق من قبيل الشقّ الثاني والثالث، فيتعيّن أن يكون من قبيل الشقّ الأوّل وهو المطلوب؛ إذ إن لم يكن من هذا القبيل أيضاً يلزم الخلف؛ لانحصار الواقع من الخلق وإيجاد ما لم يكن في الثلاثة وليس له شقّ رابع، فأحد المحتملات هو الواقع حتّى لايلزم خلاف ما هو الواقع، وليس هو إلّا الشقّ الأوّل؛ إذ هو أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً؛ لعدم ترتّب التالي الفاسد عـليه حـتّى يكـون ممتنعاً وقوعاً بخلاف الشقّ الثاني ـ لأنّه إن كان ممكن الوجـود، فـهو

مستلزم للتسلسل وتحقّقِ السلسلة غير المتناهية من العلل والمعلولات الممكنة المتعلّقة بالغير وهو أمر محال؛ لأنّ تحقّقه مستلزم لكونه متناهياً؛ إذ تحقّق السلسلة المتعلّقة بالغير لابدّ من كون ما يتعلّق به وهو الغير واجبَ الوجود لاممكناً؛ إذ لو كان ممكناً، لكان داخلاً فيها، ويلزم الخلف؛ إذ المفروض أنّ كلّ ما هو ممكن الوجود داخل في السلسلة وهي متوقّفة على الغير فتحقّقها مع الغير ممكن، ومعه يلزم تناهيها، فبدونه لايمكن تحقّقها، ومعه يلزم تناهيها، فالسلسلة غير المتناهية المتعلّقة بالغير المتشكّلة من العلل والمعلولات لايمكن تحقّقها؛ إذ تحقّقها مستلزم لتناهيها وإن كان واجباً، فيلزم تحقّق شريك الباري وهو باطل بأدلّة التوحيد ـ والثالثِ فإنّهما ممتنعان وقوعاً؛ لترتّب التالي الفاسد عليهما، فعدم إمكانهما وامتناعُهما وقوعاً مستلزم لوقوع الشقّ الأوّل بعد إمكانه ذاتاً ووقوعاً.

وهذا أحد الطرق لإثبات المطلوب إذا كان معلوماً بالإجمال ومردّداً بين أُمور محصورة عقلاً أو وقوعاً، فينفى كونه في الأطراف المحصورة بالدليل إلّا طرفاً واحداً لادليل على عدمه فيه بعد إمكان كونه فيه ذاتاً ووقوعاً، ويكفي لإثبات ذلك الواحد انحصارُه في أُمور محصورة عقلاً أو وقوعاً، وعدمُ كونه في سائر الأطراف بالدليل، وإمكانُه ذاتاً ووقوعاً، وعدمُ الدليل على عدم كونه فيه، و لايحتاج إلى وجود الدليل على كونه فيه، وإثباته كذلك يكون بالقياس الاستثنائي الانفصالي وهذا هو المسمّى ببرهان الخلف؛ إذ لو لم يكن المطلوب في هذا الطرف أيضاً، لم يكن متحقّقاً في شيء من الأطراف؛ للزوم الخلف ـأي خلاف الواقع

المعلوم تحقّقه إجمالاً ـ ونذكر رواية شريفة دالّة على أنّ وقوع التكثّر والأُمور المتعدّدة في العالم الخارج حصل بالخلق من الله تعالى وإيجاد ما لم يكن بدونه.

في نقل رواية دالّة على أنّ حصول التكثّر الأُمور المتعدّدة في العالم بالخلق من الله تعالى

في التوحيد للصدوق[1] عن جابر الجعفي قال:

جاء رجل من علماء أهل الشام إلى أبي جعفر عليه السلام، فقال: جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحداً يفسّرها لي وقد سألت ثلاثة أصناف من الناس، فقال كلّ صنف غيرَ ما قال الآخَر، فقال أبو جعفر عليه السلام: «وما ذلك؟» فقال: أسألك ما أوّل ما خلق الله ـ عزّوجلّ ـ من خلقه؛ فإنّ بعض ما سألته قال: القدرة، وقال بعضهم: العلم، وقال بعضهم: الروح؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «ما قالوا شيئاً، أُخبرك أنّ الله ـ علا ذكره ـ كان ولا شيء غيره، وكان عزيزاً ولاعزّ؛ لأنّه كان قبل عزّه، وذلك قوله: ﴿سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلعِزَّةِ عَمّا يَصِفُونَ﴾[2] وكان خالقاً ولا مخلوق، فأوّل شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء».

فقال السائل: فالشيء خلقه من شيء خلقه، أو من لاشيء؟ فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذاً لم يكن انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء».[3] انتهى.

تقريب دلالة الرواية على ما نحن فيه أنّه عليه السلام ـ بناء على صحّة

---

١. التوحيد للصدوق، باب التوحيد ونفي التشبيه، ج ٢، ص ٦٦.

٢. الصافّات (٣٧) الآية ١٨٠.

٣. التوحيد للصدوق، ج ٢، ص ٦٦، باب التوحيد ونفي التشبيه.

سندها ـ بعد بيان السائل لسؤاله يبيّن أنّ الله تعالى كان وحده، ولم يكن شيء معه لاعرضاً ولاطولاً؛ لدلالة الرواية على حدوث العالم ومسبوقيّته بالعدم الواقعي، ولابعده شيء، كما لم‌يكن قبله شيء.

أمّا لم يكن قبله شيء لازماناً، لأنّه ليس بزماني، ولاذاتاً ورتبةً فلأنّ الله هو الموجود الذي له الوجود وكمالاته بجميع مراتبهما ذاتاً ومع قطع النظر عن غيره ولذا لم يذكر عدم شيء قبله؛ إذ كان الله أي كان متحقّقاً في الخارج وذا وجود يكفي في عدم كون شيء قبله ذاتاً ورتبة، وإلّا فلم يكن هو اللهَ الّذي هو المبدأ بلامبدأ له.

وأمّا لم يكن معه وفي رتبته موجود، فلأنّه مستلزم للشريك وهو خلاف أدلّة التوحيد فكلّ موجود غيره يكون بعده رتبةً وحادثاً وموجوداً بعد أن لم يكن، ولذا جَعل السائل مخاطَباً وقال: «أُخبرك أنّ الله ـ علا ذكره ـ كان ـ أي موجوداً ـ ولا شيء غيره لا قبله ولا معه ولابعده».

أمّا الأوّل والثاني، فوجه عدمهما معلوم كما بيّنّاه.

بيان وجه دلالة الرواية على حدوث العالم ومسبوقيّته بالعدم الواقعي

وأمّا الثالث، فلقوله ﷺ: «وكان خالقاً ولامخلوق» فإنّ الخلق بمعنى إيجاد الشيء أمر تعلّقي بشيئين: بالخالق والموجِد، وبالمخلوق والمُوجَد، ولايمكن تحقّقه بأحدهما دون الآخر، لذا ليس المراد من «الخالق» هنا هو الخالقَ بالفعل ومن صدر منه الخلق والإيجاد بل الذات التي لها الحيثيّة الذاتيّة التي يتمكّن بها من الخلق والإيجاد وهي القدرة عليه، إذ صفاته الثبوتيّة عين ذاته، والكلّ موجود بوجود واحد.

والمراد من «ولا مخلوق» أي لا مخلوق وموجَد بالفعل وفي

الخارج، فالمخلوق حادث ومسبوق بالعدم ولو العدم النقيض لوجوده، وإلّا فلم يكن حادثاً؛ لأنّ الإيجاد يقتضي سبق العدم النقيضِ؛ فإنّ الإيجاد والإحداث مساوقان؛ لأنّه إعطاءُ الوجود لمن أو لما لم يكن موجوداً بالذات، وإحداثُه.

فإلى هنا ثبت «كان الله ولم يكن معه شيء ولا شيء غيره» مطلقاً. فقال عليه السلام بعد ما ذكر: «فأوّل شيء خلقه من خَلَقه الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء» أي أوّل ما أوجده وأحدثه هو الماء، ثمّ خلق الأشياء منه؛ فإنّ المراد من الماء هو الماء الجسماني كما هو الظاهر، فهو منشأ للموجودات المادّيّة وعالم المادّة، فإذا قال عليه السلام: «أوّل ما خلقه الله تعالى هو الماء» فسأل السائل: فإذا كان الماء أوّلَ ما خلقه الله، فمن أيّ شيء خلقه الله تعالى؟ خلقه من شيء أو من لاشيء؟ وأجاب عليه السلام، فقال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله» أي كيفيّة خلق أوّل ما خلقه ـ وهو الماء ـ احتمالاتها ثلاثة، اثنان منها ما ذكرته، فهما غير واقعين والواقع هو الاحتمال الثالث وهو إيجاده لامن شيء أي بلامادّة سابقة بل بالابداع وإيجاد ما لم يكن (هذا هو محلّ الاستشهاد بالرواية).

ثمّ استدلّ عليه لإثبات ما قاله من الشقّ الثالث والاحتمال الثالث بالدليل والقياس الاستثنائي الانفصالي وبرهان الخلف المنطوي في كلامه عليه السلام إلّا أنّه لم يذكر أحد الشقوق الثلاثة في الدليل لإبطاله وهو خلقه من لاشيء؛ لأنّه معلوم للسائل أيضاً؛ إذ المعدوم لايمكن أن يصير منشأً و دخيلاً في وجود الموجود؛ إذ المعدوم لا شيء محض ولا واقعيّة ولا خارجيّة له حتّى يكون دخيلاً ومؤثّراً في شيء.

فانقدح أنّ وقوع الكثرة في العالم من الواحد الحقيقي يكون بالإبداع لابالتجزئة والتبعيض، ولم يقل به أحد، ولا بالتقيّد بالقيود الكثيرة كما هو قول أهل علم العرفان وقد ذكرنا كلماتهم مكرّراً.

في نقل كلام العارف البارع الكاشاني في تفسير محو العبوديّة ومحو عين العبد

منها: ما قاله العارف البارع القاساني في اصطلاحات الصوفيّة في تفسير محو العبوديّة ومحو عين العبد:

هو إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان؛ فإنّ الأعيان شؤون ذاتيّة ظهرت في الحضرة الواحديّة بحكم العالميّة. فهي معلومات معدومة العين أبداً إلّا أنّ وجود الحقّ ظهر فيها، فهي مع كونها ممكناتٍ معدومةً لها آثار في الوجود الظاهر بها وبصورها المعلومة، والوجود ليس إلّا عينَ الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلّا تابعةً للوجود؛ إذ المعدوم لايؤثّر. فلا فاعل ولا موجود إلّا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعيّنه وتقيّده بصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتيّة وهو المعبود باعتبار إطلاقه وعينُ العبد على عدمها، فالعبد محوّ والعبوديّة ممحوّ كما قال تعالى: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلـٰكِنَّ ٱللّٰهَ رَمىٰ﴾.[1]

وقال فيها في تفسير وجها الإطلاقِ والتقييد:

وهما جهتا اعتبارِ الذات بحسب سقوط جميع الاعتبارات، وبحسب إثباتها، فإنّ ذات الحقّ هو الوجود من حيث هو وجود، فإن اعتبرته كذلك، فهو المطلق أي الحقيقة التي هي مع كلّ شيء لابمقارنة، فإنّ غير الوجود البَحْت هو العدم المحض، فكيف يقارنه ما به موجود

١. اصطلاحات الصوفيه، ص ٨٠.

وبدونه معدوم؟ ـأي المقارنة متحقّق بـين شـيئين مـوجودين لابين موجود وبين ما به وجوده، وبدونه معدوم، فليس فـي الخارج موجودان بوجودين حتّى تـقع المـقارنة بـينهما بـل موجود واحد وما به موجود، بمعنى ما هـو قـيد للـموجود ولوجوده، فلااثنينيّة في الخارج حتّى تتحقّق المقارنة ـ وغير كلّ شيء لابمزايلة، فإنّ ما عداه هي الأعـيان المـعدومة وهـي غـير الوجود، فإن فارقها لم تكن شيئاً، فالكلّ به موجود وهو بذاته موجود ـالمزايلة والمفارقة والبينونة تكون بين موجودين، وهنا ليس اثنينيّة في الخارج بل موجود واحـد ومـا يكـون الكـلّ بـه موجوداً وبدونه معدوماً بمعنى كونه قيدا له ـ فإن قيّدته بالتجرّد أي بتقييد أن لايكون معه شيء، فهو الأحد الذي كان ولم يكـن مـعه شيء، ولهذا قال المحقّق: «وهو الآنَ كما كان» وإن قيّدته بقيد أن يكون معه شيء، فهو عين المقيّد الذي هو به موجود، وبدونه مـعدوم، وقـد تجلّى في صورته، وأُضيف إليه الوجود ـو هذا مـعنى مـوجوديّة القيد وهو الأعيان والماهيّات بأن أُضيف إليها الوجود وهـي المضاف إليها الوجود، لاأنّها صارت موجودة بوجود خاصّ بها، وهذا معنى وقوع الكثرة بسبب الواحد، فيترتّب عليه آثار القيود ـ فإذا أُسقطت الإضافة، فهو معدوم في ذاته، وهذا معنى قولهم: التوحيد إسقاط الإضافات.[١] انتهى.

---

١. المصدر، ص ٤٨.

وقد صرّح في بعض كلماته الذي نقلناه عنه سابقاً: «الإضافة معدومة في الخارج وأمر ذهني فقط».

في الأمر الرابع وهو في ترتب المفاسد على القول بوحدة الوجود والموجود الشخصي

والأمر الرابع: هو ما يترتّب من المفاسد على القول بوحدة الوجود والموجود الشخصي بأن يكون الوجود الواحد الواجبي منشأً لآثار الماهيّات الممكنة، وبتعبيرهم آثار الأعيان الثابتة لأجل تقيّده بها، فيترتّب عليه آثارها التي من لوازم الوجود المادّي أيضاً لاعليها، فجميع آثار الممكنات والماهيّات الممكنة آثار له لالها؛ لأنّها من توابع الوجود والموجود وهي معدومة في الخارج، وليس لها وجود خاصّ بها كما صرّحوا به.

وقد نقلنا آنفاً كلام العارف القاساني في اصطلاحات الصوفيّة الذي هو ترجمان مقاصدهم، قال:

> والوجود ليس إلّا عينَ الحقّ تعالى، والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثيرات ليست إلّا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لايؤثّر فلا فاعل ولاموجود إلّا الحقّ تعالى وحده، فهو العابد باعتبار تعيّنه وتقيّده بصورة العبد التي هي شأن من شؤونه الذاتيّة وهو المعبود باعتبار إطلاقه. انتهى موضع الحاجة.

في لوازم وحدة الوجود والموجود الشخصي

فمن لوازم وحدة الوجود والموجود هو اتّحاد الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، والرازق والمرزوق، والمحيي والمميت، والمرسِل والرسول، والمنزِل والمنزَل، وهذا خلاف ضرورة الأديان الإلهيّة الوحيانيّة غير المحرّفة، وحينئذٍ لامعنى لإرسال الرسل وإنزال الكتب والتكليف والثواب والعقاب و«الجنّةُ للمطيع والنار للعاصي».

في نقل كلام الشيخ المعظّم محمّد رضا المعروف بقمشهاي في أنّ وحدة الوجود والموجود مستلزمة لنفي الشرائع والملل

وبعض أكابر أهل الفنّ نحو الشيخ المعظم محمّد رضا المعروف بقمشهاي قد نُقل عنه أنّه قال:

هذا مستلزم لنفي الشرائع والملل، ولإنزال الكتب وبعث الرسل، وتأويلُ بعض أهل الخبرة لقولهم: إنّ وجود الحقّ تعالى مقيّد بالأعيان الثابتة والماهيّات، ومضافة ومنتسبة إليها، فيترتّب عليه آثارها لا عليها؛ لأنّها معدومة في الخارج، والمعدوم لا أثر خارجي له بأنّ مرادهم من التقيّد والإضافة والنسبة هو الإضافة الإشراقيّة والفيض المنبسط ورحمته الواسعة الشاملة لكلّ شيء باختلاف المراتب للتشكيك الخاصّي خلافُ صريح كلمات بعضهم كالعارف القاساني في الاصطلاحات حيث صرّح فيها:

والإضافة نسبة ليست لها وجود في الخارج، والأفعال والتأثّرات ليست إلّا تابعة للوجود؛ إذ المعدوم لايؤثّر فلا فاعل ولا موجود إلّا الحقّ تعالى، فهو العابد باعتبار تعيّنه والمعبودُ باعتبار إطلاقه.

صراحة كلام بعض العرفاء للقول بوحدة الوجود والموجود المستلزم لسلب العمل عن العبد النافي لموضوع الجبر

قد نقلناه قُبَيْلَ هذا ونقلنا كلام غيره كالعارف الجامي والسيّد حيدر الآملي وفي كلامهما أيضاً ما يأبى عن التأويل مع أنّ مدّعاهم محال وممتنع الوقوع، كما بيّنّاه سابقاً، وفي مسألة الجبر والتفويض يُعَدُّون من أهل الجبر؛ لأنّهم يسندون كلّ ما يتحقّق في الخارج إليه تعالى كالأشعري وقولُهم أسوأ من قول الأشعري؛ لأنّ الأشعريَّ قائل بوجود الإنسان في الخارج ولكن يقول: إنّه لايوجِد أفعاله الاختياريّة أيضاً، وإنّما موجده هو الله تعالى، وله الكسب بالنسبة إلى أفعاله دون إيجادها، والمراد بكسب الإنسان لأفعاله أنّه حين إرادته لإيجادها جرت عادة الله

على إيجادها في ذلك الحين، وهذا المقدار من الارتباط لأفعاله به يسمّى بكسبه لها، ولذا يقولون: خلْقُ أعمال العباد وإيجادُها يكون له تعالى، وكسبها للعبد؛ وأهل العرفان لايعتقدون وجودَ الإنسان حتّى يجبره تعالى على أفعاله ويوجِدَها فيه؛ لأنّهم وإن يقولوا ـ كالأشعري ـ إنّ أفعال العباد تصدر منه تعالى ويوجدها لا أنفسهم لكنّ الأشعري يقول: يجبرهم الله تعالى على أعمالهم بأن يوجِدها فيهم، فهم محلّ الأعمال.

فيمكن تحقّق الجبر الذي هو تعلّقي الوجود بأمرين: الجابر، والمجبور.

وأمّا أهل العرفان، فيقولون: إنّه تعالى يعمل أعمالهم بنفسه بعد تقيّده بماهيّاتهم وهو حينئذٍ بمنزلتهم في ارتكاب أعمالهم، فأعمالهم أعماله لا أنّه يوجدها فيهم، فلا موضوع للجبر على مذاقهم؛ لعدم الجابر والمجبور، وعلى أيّ تقدير فحيث إنّهم يسندون أعمال العباد إليه تعالى، فما يترتّب من التوالي الفاسدة على قول الأشعري يترتّب على قولهم أيضاً من لغويّة إرسال الرسل وإنزال الكتب والتكليف، ولا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب ولإجرائهما؛ لاتّحاد المرسِل والمرسَل، والمنزِل والمنزل عليه، والمكلِّف والمكلَّف، والمطيع والمطاع، والعاصي والمُعصىٰ، والمثيب والمثاب، والمعاقِب والمعاقَب والقاتل والمقتول، والسارق والمسروق منه و....

وممّا يترتّب على قول الأشعري أنّ إجراء العقاب على العباد مستلزم للظلم عليهم.

وأمّا على قول العارف لايلزم الظلم على العباد؛ لمعدوميّة العباد واتّحاد المعاقِب والمعاقَب، فيلزم الظلم على النفس لاعلى الغير إن كان هناك ظلم.

في أن اللازم الآخر لوحدة الوجود فتح باب التأويل في الآيات والروايات بما يطابق اعتقادهم وممّن يؤول هو السيد حيدر الآملي

وممّا يترتّب على مذهب أهل العرفان واعتقادهم بوحدة الوجود والموجود بمقتضى أدلّتهم وعرفانهم الشهودي فتحُ باب التأويل في الآيات والروايات بما يطابق اعتقادهم بقرينيّة أدلّتهم وعرفانهم الشهودي المخالف للأدلّة العقليّة والنقليّة وقد ذكرنا بعض الآيات والروايات سابقاً، وأجبنا عنها.

وممّن استعمل التأويل المذكور فيهما السيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار مع أنّه رجل شيعي وأهل الولاية يُثبتها ويدافع عنها شديداً، ومع ذلك يعتقد بما يعتقد أهل العرفان والصوفيّة، ويرى الحقّ معهم، ويدافع عنهم شديداً، ونقلنا بعض كلماته سابقاً الصريحة في تبيينه لعالم الخارج بوحدة الوجود والموجود الشخصي وآثارها، ويصرّح بأنّ الوجود الحقيقي الواحد الواجب بالذات خالق من جهة، ومعبود من جهة، وعابد من جهة، ومعبود أي من جهتي الإطلاق والتقيّد.

وقال أيضاً العارف القاساني في اصطلاحات الصوفية وهكذا، ونقلنا هذا الكلام منه سابقاً، فراجع ولكن إذا كانت القرينة باطلةً وعلى خلاف الواقع، فلا تصير قرينةً دالّة على الواقع، ومفيدةً للمراد الجدّي من الآيات له تعالى، ومن الروايات للمعصومين عليهم السلام.

والآيات الواردة في الأُمور الاعتقاديّة المطلوبُ فيها القطع بها ليست نصّاً فيها كما هو الغالب لو لم نقل بالسلب الكلّي ولها ظهور في معنى

ليس خلافَ ضروريّات الدين، أو المـذهب، أو القـطعيّات الديـنيّة، أو العقليّة المسلمة؛ والروايات الواردة فيها غير قطعيّة سنداً ودلالةً كما هو الغالب، ولها ظهور في معنى من الأُمور الاعتقاديّة ليس خلافَ ما ذكر في الآيات وحيث كـان الظـهور دلالةً ظـنّيّة فـلايكـفي فـي الأُمـور الاعتقاديّة؛ لعدم كشف المراد الجدّي قطعاً، ويحتاج لقطع المراد الجدّي للمعصوم عن الخطأ من الكلام المذكور إلى قرينة مفيدة للقطع إلّا أنّه ما أمكن التحفّظ على ظاهر الكلام في حمله على ظاهره بإقامة القـرينة المفيدة للقطع بما هو الظاهر فيه لابدّ من أن لايبادر إلى التأويل والحمل على خلاف الظاهر بسبب بعض القرائن غير المقبولة عند عـقول أهـل الاستدلال، ولا يوافقه الاستدلالات الصحيحة غير المـخذوشة؛ لأنّـها إرشادات إلى الأُمور الواقعيّة التي يدركها ـ كما هي عليها ـ صانعُها ومَن علّمهم إيّاها، ولذا يلزم السعي البليغ في الوصول إليها وإدراكها بسبب ما أرشدا إليها؛ لكونهما مصونَيْن عن الخطأ في إدراك الواقعيّات كما هـي عليها بخلاف غيرهما ممّن هو أهل إدراكها؛ لوقوع الخطأ في إدراكـها كما هي عليها بالاستدلال كان أو غيرِه.

والاختلاف في إدراك كثير من الأُمور الواقـعيّة شـاهد عـلى خـطأ غيرهما في إدراكها كما هي عليها، وإن كان إدراك غيرهما حجّةً له إن لم يكن مقصّراً في تحصيله ومقدّماته وكان معذوراً في جـهله بـالواقـع جهلاً مركّباً، ولم يعاقب على عدم اعتقاده للواقع كما هو عليه إن كان له عقاب إن كان مقصّراً في عدم إدراكه له وجهله به جهلاً مركّباً كـان أو بسيطاً؛ لتركه لإدراكه أصلاً. وكذا إن كان مجملاً وغير ظاهر في معنى

خاصّ معيّن سواء كان المراد الجدّي مردّداً بين معنيين، أو معانٍ محصورةٍ أو غير محصورة، ولا يفهم شيء من الكلام أصلاً كالحروف المقطّعة في القرآن الكريم، فلايصحّ أن يؤوّل على معنى من دون دليل قطعي إن كان من الأُمور الاعتقاديّة يدلّ على المراد الجدّي من الكلام أو الحروف، فإنّ ما ذكر افتراء على الله تعالى ورسوله وأوليائه ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وهو قبيح عقلاً ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ﴾ إلى أن قال تعالى ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[1] ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[2] والروايات الواردة في ذمّ القول بما لايعلم كثيرة بألسنة مختلفة ذكرها صاحب الوسائل في باب القضاء والشهادة.

وبالجملة، التحفّظ على ظهور الروايات ـ التي في الأُمور الاعتقاديّة ما أمكن بالشروط المذكورة، وإبقاؤها عليه وإثباتها بالقرائن المفيدة للقطع بأنّ ما هو الظاهر هو المراد الجدّي لمن كان له بضاعة علميّة ولميكن متأثّراً عن القواعد العقليّة التي تقضي على الخلاف بحيث يصير مرعوباً وخائفاً أن يعمل بخلافها، ويحملها على التأويل والحمل على خلاف ما هو الظاهر من دون تفكّر وتعمّق لتحصيل قرينة قطعيّة مفيدة لإثبات ما هو الظاهر ـ أمر يوجب فتح الباب للاستفادة من الإرشادات المربوطة بمنابع الوحي المطّلعين على الأُمور الواقعيّة على ما هي عليها

---

١. الأعراف (٧) الآية ٢٨ و ٣٣.

٢. الإسراء (١٧) الآية ٣٦.

المعصومين عن الخطأ في إدراكها بتعليم الله تعالى العالمِ بما صنع والخبيرِ بجميع خصوصيّاته، وهذا يحتاج إلى بضاعة علميّة قويّة والخبرويّة في إدراك القواعد العقليّة المختلفة والتصرّفِ فيها ومعرفة الصحيح منها والباطلِ منها والتميز بينهما وعدم الوقوع تحت تأثير أفكار الأساطين والأعاظم من العلماء إذا كان أهلاً للنظر والتفكّر والتصرّف في الأفكار، وتبيين الصحيح منها وباطلها والتميز بينهما، والاعتماد على النفس والإذعان بأنّ له القدرةَ على إدراك الواقعيّات كغيره من الأعاظم، وليس العلم بها منحصراً بهم، فيحصل له الجرأة على التفكّر والنظر في الواقعيّات وإحرازها والمناقشة في الأفكار والقواعد المبتنية عليها، ولم يصر مرعوباً منها، فيمنعها الرعب وعدم الاعتماد على النفس عن السعي في النظر فيها للوصول إلى الواقعيّات على ما هي عليها، ويوجب القناعة بما أخذه من غيره، ويصير مقصّراً فيه، ومع ذلك لابدّ من الاستعانة من الله تعالى للوصول إلى هذا المقام الشامخ والرفيع، قلّما يحصل التوفيق لطالبي العلم للوصول إلى هذا المقام، لأنّه يحتاج إلى السعي البليغ في تحصيل العلم لأجله والإحاطة الكاملة على القواعد العقليّة المرتبطة وعدم القناعة بما أخذ من العلماء والمناقشة فيها وتقوى الله تعالى، والاستعانة منه جدّاً، فإنّ تقوى الله تعالى، ورعاية جانبه حقَّ رعايته، والمراقبةَ على النفس في التخطّي عن الوظائف ومنعها عنه شديداً تُعينان مع التوجّه إلى وليّ الله الأعظم ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ والإغاثة إليه لاستعانة منه بتوجّهه و دعائه؛ فانّه العروة الوثقى ووليّ النِعَم كلِّها لجميع ما سوى الله تعالى ـ روحي لتراب مقدمه

الفداء ـ ومع السعي البليغ المذكور على الوصول إلى ذلك المقام الشامخ؛ فإنّ الوصول إلى إدراك الواقعيّات على ما هي عليها كمال عظيم، ومقام رفيع، شامخ لاسيّما الأُمور الواقعيّة الاعتقاديّة ـ من التـوحيد وصـفاته تعالى والنبوّة والإمامة والمعاد المبنيّة عليها سـعادةُ الدنـيا والآخـرة ـ والنجاةَ عن شقاوتهما التي يطلبهما كلّ إنسان بالفطرة؛ لحـبّه لوجـوده وكمالاته وبقائه وبقاء كمالاته خلقةً، ومن لوازم وجوده، ويتنفّر بالفطرة عن شقاوتهما؛ لكراهة فنائه، وفقدان كمالاته خلقةً، ومن لوازم وجوده.

وبيان فوائد إدراك الأُمور الاعتقاديّة يحتاج إلى بسـط مـن المـقال ليس هنا مجال بيانها، ونتعرّض لبعض الروايات المتضمّنة لإثباته تعالى وصفاته تيمّناً وتبرّكاً لحسن الختام.

نهج البلاغة الجزء الثاني لمحمّد عبده:

ومن كلام له عليه السلام وقد سأله ذِعلب اليماني، فقال: هـل رأيت ربّك يـا أميرالمؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أفأعبد ما لاأرى؟» فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لاتراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين، متكلّم لابرويّة، مريد لابهمّة، صانع لابجارحة، لطيف لايوصف بالخفاء، كبير لايوصف بالجفاء، بصير لايوصف بالحاسّة، رحيم لايوصف بالرقّة، تعنو الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من مخافته.[1] انتهى.

سأله السائل عن رؤيته لربّه، فأجاب بأنّه «أعبد ما لا أرى؟!» بنحو

---

١. نهج البلاغة، لمحمد عبده، ج ٢، ص ٩٩.

الاستفهام الإنكاري، فسأله السائل عن كيفيّة رؤيته لربّه، فقال عليه السلام: ليس رؤية الإنسان للربّ بسبب العيون بأن يراه ويشاهد بعينه، ولكن تدركه القلوب وتعتقده بسبب الإيمان والاعتقاد المطابق للواقع.

في أنّ الإيمان به تعالى على قسمين: اكتسابي وإفاضي

ومعلوم أنّ الإيمان به تعالى على قسمين: اكتسابي، وإفاضيّ، ولاشكّ في أنّه عليه السلام له القسمان من الإيمان المطابق للواقع على نحو الأعلى؛ لاطّلاعه على الطرق المورثة للعلم والاعتقاد به تعالى والأسبابِ الموجبة له من الدلائل العقليّة ولكون نفسه الزكيّة مهذّبةً ومطهّرةً من الرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة المضادّة للعرفان الإفاضي كمالَ التهذيب والتطهير، موهبةً وإعطاءً كما يدلّ عليه آية التطهير وغيرها، فتكون محلّاً قابلاً لإفاضة العرفان به تعالى وبغيره في الحدّ الأعلى والرتبة العليا، ولذا إذا أرادوا أن يعلموا شيئاً، فيعلمونه كما في الرواية.

ومعلوم أنّ العرفان الاكتسابي والإفاضي متفاوتان من جهاتٍ، والثاني أفضل من الأوّل من جهات ذاتاً وأثراً ليس هنا محلّ ذكرها، وحيث إنّه مع العرفان الإفاضي يتّضح المعلوم كمالَ الوضوح بحيث لايبقى إبهام بوجه يعبّر عنه برؤية القلب، وكما أنّه مع رؤية العين لايبقى إبهام أصلاً، ولايقبل التشكيك فيها كذلك مع رؤية القلب لايبقى محلّ للتشكيك بالنسبة إلى المعلوم بوجه، ويصير بها واضحاً كمالَ الوضوح، وليس هكذا العلم والعرفان الاكتسابي المستند إلى الدليل؛ لبقاء التشكيكات الوهميّة معه، ولذا إذا كان الإنسان وحده في الليل في بيت يكون فيه ميّت فإنّه مع علمه بأنّ الميّت لايقدر على الحركة والإيذاء ـ مثلاً ـ ومع ذلك القوّة الوهميّة توسوس، وتوقع في خَياله أنّه يمكن أن

يقوم من التابوت ـ مثلاً ـ ويتعرّض لك ويختنقك، فلابدّ من الفرار من البيت للخلاص، فيفرّ من البيت، وهذا بخلاف العرفان الإفاضي فإنّه حيث يكون مضاداً للرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة فهي عند انتفائها عن النفس يحصل العرفان الإفاضي فيها ومعلوم أنّ الإدراكيَّ الوهميَّ المخالف للواقع من الرذائل الإدراكيّة، فالعرفان الإفاضي لايحصل في النفس التي تكون مقرونة بالإدراك الوهمي، ويحصل في النفس التي ليست تحت تأثير القوّة الوهميّة، وليس للنفس أيّ ترديد في معلومه حتّى الوهمي الذي هو غير المستدلّ وغير المبتني على أساس صحيح، ويكون نوراً صرفاً بلاظلمة، ولذا يوجب سكونةَ القلب وعدمَ التزلزل والمناقشة، ولا يقبل التشكيك بوجه ولو مع ألف برهان، ويراه مغالطةً، وأنّه صورة برهان، ويكون وضوحه كالشمس في رابعة النهار، ولاشكّ في أنّ إيمانه عليه السلام ـ وهو رؤية القلب ـ من العرفان الإفاضي في المرتبة العليا بعد كونه عالماً بجميع طرق الاستدلال لإثباته تعالى وجوداً وصفةً، لكمال صفاء نفسه الشريفة وطهارتها من الإدراكات والأخلاق الرذيلة موهبةً وإعطاء لااكتساباً، فتكون مستعدّة لقبول العرفان الإفاضي الموعود منه تعالى لمن كان كذلك بلسان وحيه ولسان نبيّه صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام.

في احتمال كون المراد من قوله: بحقائق الإيمان هو العرفان الإفاضي

ويمكن أن يكون المراد من قوله: «بحقائق الإيمان» هو العرفانَ الإفاضيَّ بناء على أن يكون المراد من الحقيقة التي جَمْعُها الحقائق في قبال المجاز أي الثابت والواقع في محلّه لافي غير محلّه كاللفظ الحقيقي والإسناد الحقيقي في قبال المجازي لوقوع استعماله في محلّه

وهو الموضوع له، أو وقوع إسناده في محلّه لإسناده إلى ما هو المسند له، فالمراد من حقائق الإيمان هو الاعتقاد الذي يكون إسناد مفهوم الإيمان إليه إسناداً إلى ما هو له، وحمله عليه حملاً شائعاً وهو العرفان الإفاضي دون الاكتسابي؛ لأنّه هو الذي يترتّب عليه آثار الإيمان بالفعل ولوازمه كلُّها؛ لعدم ما يزاحمه في ترتّب آثاره عليه، فإنّ المزاحم لترتّب آثار الإيمان والاعتقاد عليه هو الرذائل الأخلاقيّة من الشهويّة والغضبيّة؛ لاقتضائها لما يلائمها من اللذائذ الشهويّة والغضبيّة وهي لا تجتمع مع العرفان الإفاضي ولكن هي تجتمع مع العرفان الاكتسابي؛ لعدم تضادّها معه كما نرى صدور المعاصي بأنواعها من المعتقدين بالأُمور الاعتقادي من طريق الاستدلال ونحوه ولم يحصل لهم تهذيب النفس؛ لوجود مناشئ المعاصي ومبادئها في نفس المعتقد وهذا بخلاف العرفان الإفاضي حيث إنّه مضادّ للرذائل الأخلاقيّة من الشهويّة والغضبيّة التي هي مناشئ المعصية والتمرّد والطغيان، فمع وجوده في القلب يترتّب عليه جميع آثاره ولوازمه بلاتخلّف؛ لعدم ما يزاحمه في ترتّب آثاره ولوازمه في النفس من الرذائل الأخلاقيّة التي هي مناشئ المعصية وعدم العمل بمايعرفه ويعتقده من الأُمور الاعتقاديّة وعدم ترتّب آثاره ومعلوم أنّ الشيء الذي لايترتّب عليه آثاره التي يترقّب منه يصحّ في عرف العقلاء سلبُ مفهومه الكلّي كما جاء في كلامه عليه السلام: «ياأشباه الرجال ولارجال» لعدم عملهم بما يقتضيه هذا الصنف من الإنسان، ولا يصحّ حمله عليه؛ لأنّ الشيء الذي لايترتّب عليه آثاره بمنزلة عدمه عندهم، والعرفانُ الاكتسابي لعدم كونه مقروناً مع تهذيب

النفس من الرذائل الأخلاقيّة لايترتّب عليه آثاره ولوازمه كلّاً، بل بعضاً، وهذا مصحّح سلبَ مفهوم الإيمان عنه، لأنّه كالعدم من جهة الأثر.

ويمكن أن يكون المراد من «حقائق الإيمان» مطلقَ الإيمان المطابق للواقع؛ لأنّ الحقيقة جاءت أيضاً لغة بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع.

وقوله عليه السلام: «قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين» أي قريب من كلّ ماسواه لابنحو ملامسة جسم لجسم آخَرَ بحيث يلامس كلّ منهما الآخَرَ كمصافحة شخص لشخص آخَرَ حيث إنّ يد كلّ منهما تصير قريبةً من يد الآخر بالمصافحة وتماسّ إحداهما الأُخرى؛ لأنّـه تعالى ليس بجسم بل مجرّد بسيطٌ ذهناً وخارجاً لايحتاج إلى التركّب من الأجزاء، ولا إلى المكان والزمان ولا مقدار له وهكذا؛ لأنّها كلّها من لوازم المحتاج إلى الشيء وهو لايحتاج إلى شيء بـوجه فـي وجـوده وكمالاته بجميع مراتبهما، فـقربه مـمّا سـواه بـنحو القـيّوميّة لوجـوده وكمالاته؛ حيث إنّ وجود ما سواه بجميع شؤونه متعلّق بـه بـل عـين التعلّق به بحيث لاينفكّ عنه خارجاً وذهناً كما مرّ بيانه سابقاً.

وهذا القرب الوجودي بجميع شؤونه ملازم لعلمه تعالى بجميع مـا سواه علماً حضورياً بالتفصيل لحضور ماسواه عنده بوجوده الخارجي عنده لابصورته الذهنيّة حتّى تكون علماً حصولياً له تعالى وهو معنى «وهو معكم أينما كنتم وهو أقرب إليكم من حبل الوريـد» لا القـرب العلمي فقط؛ لأنّ القرب العلمي الحضوري لأجل قربه الوجودي بجميع شؤونه ومن حيثيّاته الذاتيّة في باب البرهان.

وقوله عليه السلام: «بعيد منها غير مباين» أي يكون بعيداً من الأشباء وممّا

سواه كلّها لكن بنحو البينونة والمفارقة بينهما بنحو الكلّيّة بحيث لم يكن ارتباط بينهما بوجه كبُعد جسم من جسم ككون أحدهما في مكان، والآخَرِ في مكان آخَرَ بعيدٍ منه مثلاً، وإنّما بُعده من الأشياء وممّاسواه بُعد وجودي وكمالي ذاتاً ومرتبةً؛ لأنّ وجوده تعالى قائم بذاته وواجد له ذاتاً من غير احتياج إلى غيره مطلقاً من الأُمور الخارجة عن ذاته، وكذا كمالاته وصفاته الثبوتيّة كالقدرة والعلم والحياة؛ لأنّها عين ذاته تعالى لازائدة عنها، هذا في أصل وجوده وكمالاته.

وأمّا المرتبة، فهي واجد لجميع مراتب الوجود وكمالاته، لكونها غيرَ محدودة بحدٍّ ما هوي كاشفٍ عن نقص الوجود الذي هو منشأوه الذي ينتزع منه، وهذا بخلاف وجود ما سواه؛ لأنّ كلّ ما سواه محتاج في وجوده وكماله إليه تعالى ولو بالواسطة كما في الأفعال الاختياريّة للعباد؛ لأنّ وجود كلّ ما سواه وكمالَه تعلّقي بغيره، ولايمكن تحقّقه بدون ذلك الغير، وإلّا فيلزم التناقض بأن يكون غير المستقلّ مستقلّاً، ومن جهة المرتبة وجوداً وكمالاً مع وجود الاختلاف بين ما سواه فيهما، فهي محدودة؛ لكون كلّ ما سواه ناقصاً وجوداً وكمالاً ولو كان ما سواه في أعلى المرتبة من الوجود والكمال الإمكاني.

في أنّ الفرق بين الله والمعصومين هو كونهم عباداً له تعالى وهو خالقهم

وقد جاء في بعض الأدعية المأثورة في حقّ وُلاة الأمر «لافرق بينك وبينها وبينهم إلّا أنّهم عبادك وخلقك» أي لافرق بينك وبين وُلاة أمرك في الوجود والكمال، وأنّهم واجدون لهما كما تجد إيّاهما إلّا أنّ وجودهم وكمالاتِهم مملوكان ومخلوقان وقائمان بك، ومتعلّقان بك، وهذا نقص ذاتي وجودي وكمالي ولكن وجودك وكمالاتك قائمان

بذاتك غير متعلّق بغيرك ومخلوقاً ومعلولاً له، وهذا كمال وجودي وصفتيّ، فالبُعد بينه وبين ماسواه بُعد وجودي وكمالي من حيث القيام بالذات وعدم الاحتياج إلى الغير، ومن حيث مرتبتهما فإنّهما له تعالى لاحدّ لهما وغير محدود؛ لعدم محدوديّته بحدٍّ ماهوي ومن حيث القيام بالغير ومحدوديّة الوجود والكمال.

قوله عليه السلام: «متكلّم لابرويّة» أي إنّه يتكلّم ويوجِد الكلام بدون التفكّر المتقدّم عليه كما يتكلّم الإنسان بكلام؛ فإنّ التكلّم وإيجادَ الكلام فعل اختياري وكلّ فعل مسبوقٌ بالقدرة وبمبادئ الاختيار، وهي: تصوّر الفعل مع ما يرتبط به، والتصديقُ بالفائدة، وحصول الشوق المطلق إلى إيجاده إلى أن يصل إلى الشوق المؤكّد؛ لأجل إحراز عدم المانع عن إيجاده فيوجد.

ومسبوقيّة مبادئ الاختيار إمّا بنحو الدخالة في أصل إيجاد العمل وكونها شرط الفاعل القادر ومتمّمَ فاعليّته، أو كونها دخيلة في حسن العمل لا في أصل إيجاده إلّا تصوّره مع مايرتبط به لكون القادر فاعلاً تامّاً لاناقصاً على القولين هذا في أنواع الحيوانات ومنها الإنسان.

وأمّا هو تعالى، فهو فاعل قادر تامّ الفاعليّة لايحتاج في فاعليّته ومن حيث كونه فاعلاً وموجداً لأعماله إلى غيره، وتكفي قدرته الكاملة و لاتحتاج إلى متمّم لفاعليّته ولإيجاده لأعماله؛ فإنّه يوجب احتياجه إلى الغير ولايناسب المبدأ الكامل وجوداً وكمالاً، فلا تحتاج إلى مبادئ الاختيار من التفكّر ـ تصوّراً وتصديقاً ـ الزائد على ذاته، وإنّما يعلم أفعاله قبل إيجادها بالذات، فلا شيء فاصل بين قدرته وأفعاله تعالى:

﴿إذا أرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.[١]

ويمكن تقريب المطلب بسبب أفعال النفس وإيجادها لشيء وإبداعه في صقعها كتصوّرها لإنسان قامته ألف ذراع ـ مثلاً ـ فإنّه ليس مسبوقاً بمبادئ الاختيار كتصوّره وما بعده، فإنّ تصوّره عين إيجاده لا أنّه من مقدّماته «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» فإنّ النفس أُنموذجة في كثير من الأُمور للربّ تعالى، ولذا قد ورد في بعض الروايات: «إرادته فعله» أي لافاصل بين قدرته وإيجاده لعمله بإرادة ونحوها، وأنّ إيجاده لعمله واقع موقعَ الإرادة ومبادئ الاختيار التي لافاصل بينها وبين قدرته؛ لعدم احتياجه إليها في إيجاده لعمله؛ للزوم النقص في فاعليّته.

قوله عليه السلام: «يريد لابهمّة» أي يريد أعماله «وإرادتُه إيجاده» لابعد حصول عزم وتصميم لم يكن، فيقعَ الفاصلة بين إعمال قدرته وعمله؛ فإنّه ليس مردّداً في إيجاد أعماله قبل إيجادها حتّى يحتاج إلى رفع الترديد وحصول العزم والتصميم على العمل فإنّه يعلم عمله قبل إيجاده علماً ذاتياً لازائداً على الذات، فيوجده بقدرته من دون فاصل بينها وبين عمله.

قوله عليه السلام: «صانع لابجارحة» أي يصنع ما يصنعه من الأُمور التي تحتاج إلى الآلة كالجارحة كاليد والرِجل ونحوهما إذا صانعها الإنسان في الخارج ـ مثلاً ـ بدون الاحتياج إلى آلة؛ لعدم احتياجه إليها، ولكفاية علمه السابق على المصنوع وقدرته الكاملة التامّة على إيجاده كصنع

١. يس (٣٦) الآية ٨٢.

النفس بناء عظيماً رفيعاً مجلّلاً بصرف تصوّرها في صقعها بلااحـتياج إلى شيء من الآلات والموادّ غير علمه السـابق وقـدرته عـلى صـنعه وإيجاده.

قوله عليه السلام: «لطيف لا يوصف بالخفاء» أي إنّه تعالى لطيف لكن لطافته ليست لطافةً توجب أن يصير مخفيّاً عن الحواسّ كلطافة بعض الأجسام لأجل شدّة نعومته ولينة لمسه لايـدرك بـاللمس كـما يـدرك الجسـم الخشن، أو لأجل صِغَره إلى النـهاية لا يـدرك بـالعين، وقـد لايـدرك بالآلات القويّة أيضاً؛ فإنّهما يـوصفان بـالخفاء، وإنّـهما مـخفيّان غـير مدركين بالحواسّ، وإنّما لطافته تعالى تكون موجبةً لعدم إدراك العقول لذاته الشامخة الرفيعة على ما هي عليها ما عرفناك حقَّ معرفتك».

وفي الصحيفة السجّادية ـ سلام الله على مبدعها ومنشئها ـ: «كلّت الألسن عن غاية صفته، والعقول عن كنه معرفته».

وفي كتاب التوحيد للصدوق باب التوحيد ونفي التشبيه: «ولا تحيط به الأفكار» وقبله «لايقاس بالناس ولاتدركه الأبصار، ولا تـحيط بـه الأفكار».[1]

وقد جاء اللطيف بمعنى آخَرَ في وصفه تعالى، ففي توحيد الصدق في الباب المذكور في حديث عن أبي الحسن الرضا، قلت: فقولك: اللطيف، فسّره لي فإنّي أعلم أنّ لطفه خلاف لطف غيره للفصل، غير أنّي أُحبّ أن تشرح لي، فقال: «يا فتح، إنّما قلت: اللطيف؛ للخلق اللـطيف، ولعـلمه

---

١. توحيد الصدوق: ص ١٦.

بالشيء اللطيف، ألا ترى إلى أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف، وفي الخلق اللطيف من أجسام الحيوان من الجرجس والبعوض وما هو أصغر منهما ممّا لا يكاد تستبينه العيون بل لايكاد يستبان لِصِغَره الذكرُ والأُنثى...».[١]

قولهعليه السلام: «كبير لايوصف بالخفاء» أي إنّه تعالى يوصف بأنّه كبير لكن كِبَره لايوجب أن يتّصف بالخشونة والغلظ كالأجسام الكبيرة كالأحجار الكبيرة فيكون عظيم الجثّة والحجم، وإنّما يوصف بالكِبَر لعظمة مقام ذاته وصفاته وسموّهما وعلوّهما وكونهما غير محدودتين بحدّ، فمقام ذاته وصفاته أعظم وأعلى وأسمى من مقام ذات شيء وصفته.

قولهعليه السلام: «بصير لايوصف بالحاسّة، رحيم لايوصف بالرقّة» أي إنّه يبصر المبصرات لابمعنى إحساسها بالحاسّة وهي العين؛ لأنّه مستلزم لاحتياجه إلى الغير في علمه بشيء وهو لايناسب الوجود الواجبي، وبقرينة كونه تعالى مجرّداً وكونه عالماً لكلّ شيء، وبقرينة أنّ كلّ ما سواه متعلّق به ومرتبط تعلّقاً وارتباطاً وجودياً بل عين التعلّق والارتباط به يكون المراد من كونه بصيراً أنّه تعالى عالم بالمبصرات كسائر الأشياء علماً حضوريّاً، وأنّ ما دلّ على كونه عالماً بكلّ شيء ـ ممّا سواه من مخلوقاته وأفعاله ولو بالواسطة ـ يكون المراد منه هو العلمَ الحضوريَّ لا الحصولي؛ للزوم النقص الكمالي ذاتاً واحتياجِه في كماله إلى الخارج عن الذات وهوينافي مادلّ على أنّه واجبالوجودبالذات وجوداً وكمالاً.

---

١. توحيد الصدوق: ص ٦٣.

والمراد من قوله عليه السلام: «رحيم لايوصف بالرقّة» أنّه متّصف بالرحمة لابمعنى رقّة القلب وتعطّفه؛ فإنّه كيفٌ نفساني والنفس محلّ قابل له؛ لأنّه عرض يحتاج إلى المحلّ، والمحلّ القابل فاقد للمقبول ذاتاً، ولابدّ في وجدانه له أن يعرض عليه إن كان عرضاً، فإن كان كمالاً له، فيحتاج فيه إلى الخارج عن الذات، وهذا ينافي الوجود الواجبي؛ لوجدانه ذاتاً لوجوده وكمالاته الثبوتيّة من دون الاحتياج إلى الحيثيّة التعليليّة والتقييديّة والانضمام إليه بل بمعنى الإحسان إلى المرحوم الذي من لوازم الرقّة أي رقّة القلب ورحمته، أو بمعنى الذات التي هي ذاتُ حيثيّةٍ ذاتيّة تقتضي الإحسان، وتكون منشأ للإحسان والإفضال إلى الغير.

وفي المفردات للراغب الأصفهاني:

تفسير الرحمة عند الراغب الأصفهاني

الرحمة رقّة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرّقّة المجرّدة، وتارة في الإحسان المجرّد عن الرقّة نحو رحم الله فلاناً، وإذا وُصف به الباري، فليس يراد به إلّا الإحسان المجرّد دون الرقّة، وعلى هذا رُوِي أنّ الرحمة من الله إنعام وإفضال.

انتهى.

ويمكن أن يقال: كلّ ما اتّصف الله تعالى به من صفة خلقيّة كريمة نحو الرؤوف والودود والرحيم والجواد ونحوها فيكون المراد منها أنّه تعالى ذاتُ حيثيّةٍ ذاتيّة وهي القدرة على آثارها تكون مصدراً ومنشأ لما يقتضيه من الأثر العملي، وقد يقال لهذه الأُمور: خذ الغايات واترك المبادي أي المراد منها أثرها ومايقتضيه من العمل، وكذلك اتّصافه

بالغضب والسخط يكون المراد منه إيجادَه لأثره من الانتقام والعـقاب، وكذا إسناد النسيان يكون المراد منه أثرَه من إيكال الشخص إلى نفسه وعدم إعانته و عدم الاعتناء بشأنه وهو من الصفات الإدراكيّة، كلّ ذلك لأجل القرينة العقليّة و الدليل على عدم صحّة اتّصافه بما ذكر؛ للـزوم النقص المنافي لواجب الوجود بالذات وجوداً وكمالاً، وأنّه واجد لهما بجميع مراتبهما ذاتاً ومـع قـطع النـظر عـن غـيره وبـلاحيثيّة تـعليليّة وتقييديّة؛ لكونه غير محدود بحدّ ما هوي، فيكون واجداً لهما إلى مـا لايتناهى بلااحتياج إلى غيره.

قوله عليه السلام: «تعنو الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من مخافته» أي تذلّ وتخضع خضوعَ الأسير في يد من قهره ـ والمراد من الوجوه صاحبها ـ لأجل عظمته؛ لأنّ من عرفه وعرف عظمته، يرى نفسه كالأسير في يده وتحت نفوذه وقدرته بحيث لايقدر على الخـروج عـن تـحت نـفوذه وقدرته في أيّ مكان وأيّ زمان وأيّ حال كان، فلابدّ مـن الخـضوع والتذلّل عنده هذا بناء على كون الوجوه هو وجهَ الشيء كوجه الإنسان وإنّما أسند العنوة ـ بمعنى الخـضوع والتـذلّل ـ إلى الوجـوه لأجـل أنّ أثرهما يظهر في الوجه.

ويحتمل أن يكون المراد من الكـلام أنّـه تـذلّ وتـخضع الأشـراف والأعيان عنده لعظمته؛ لأنّ «الوجه» جاء في اللغة بمعنى الشريف.

«ويجب القلوب من مخافته» أي تضطرب وترجف القـلوب لأجـل الخوف منه عند عرفانه بكمال قدرته وسطوته وسيطرته على كلّ شيء بحيث تضمحلّ قدرة كلّ شيء فـي قـدرته، ولا أثـر لهـا مـع قـدرته

وإعمالها؛ لأنّه القاهر فوق عباده وهو العزيز والغالب الذي لايمنعه شيء وهو المقتضي الأقوى من كلّ مقتضٍ، القادر على المنع عن تأثيره، ولا عكس؛ لقوّته في التأثير وضعف غيره فيه بالنسبة إليه ولذا لايؤثّر مؤثّر إلّا بعد إذنه بمعنى عدم منعه عن تأثيره لابمعنى كونه مؤثّراً وبعد تأثيره مباشرةً، وإلّا فيلزم الجبر في الأفعال الاختياريّة للإنسان، ولعلّ هذا معنى قوله تعالى: ﴿وَلاتَقُولَنَّ لِشَيءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً * إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّٰهُ﴾.[١] أي إلّا أن يشاء فاعليّتك وصدورَه منك باختيارك وعدم منعك عن إيجادك له وصدوره منك كذلك، لقدرته على المنع، لأقوائيّته، ويمنع إن اقتضت حكمته الحكيمة، فإذا أردت إتيان عمل في الغد ـ أي الزمان الآتي ـ ولم تعلم صدوره منك فيه باختيارك، لاحتمال وجود مانع من جانبه تعالى لما تقتضيه حكمته، فأخبر عن إتيان عملك في الغد مشروطاً بمشيّته تعالى بالمعنى الذي بيّنّاه.

وفي خطبة لهعليه السلام في الجزء الأوّل ص٢٠٦: «الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجّته، خلق الخلق من غير رويّة إذ كانت الرويّات لاتليق إلّا بذوي الضمائر، وليس بذي ضمير في نفسه، خرق علمه باطنَ غيب السُتُرات، وأحاط بغموض عقائد السريرات» انتهى موضع الحاجة.

في بيان معنى التجلّي لغة، وأنواع التجلّي

أقول في الصحاح: وتجلّى الشيء أي انكشف.

وفي الأقرب: تجلّى الشيء تجلّياً: انفرج وتكشّف وظهر.

---

١. كهف (١٨) الآية ٢٣.

وفي مفردات الراغب: أصل الجلْو: الكشف الظاهر -إلى أن قال- وجلوت العروس جلوةً، وجلوت السيف جلاءً والسماء جَلواء أي مُصحية، ورجل أجلى: انكشف بعض رأسه عن الشَعْر.

والتجلّي قد يكون بالذات نحو: والنّهار إذا تجلّى، وقد يكون بالأمر والفعل نحو: فلمّا تجلّى ربّه للجبل. وعلى ما ذُكر ممّا نقلناه من أهل اللغة يكون الظاهر من كلامه عليه السلام حَسبَ القواعد العلميّة أنّ المراد منه الحمد لله الظاهر والمنكشف والمعلوم لخلقه بسبب خلقه أي العلم بخلقه موجب للعلم به تعالى، فكلامه عليه السلام ظاهر في أنّ خلقه دليل بنحو برهان الإنّ على وجوده.

ولايخفى أنّ هذا الكلام له ظهور في المراد الجدّي المذكور ودلالةٌ ظنّيّة عليه، لعدم قطعيّة كلّ من السند والدلالة سواء كان كلّ منهما غيرَ قطعي وظنّيّاً كما هو كذلك، أو كان أحدهما غير قطعي وظنّياً؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، ولايحصل من الدليل المركّب من القطعي والظنّي القطعُ بها فضلاً عن الظنّيّين بل الظنّ بها، ومعلوم أنّ المطلوب في الأمور الاعتقاديّة هو القطع والإدراك الجزمي، ولا يكفي الظنّي لكنّ الدليل القطعي موافق لظاهر كلامه عليه السلام، فيكون قرينةً قطعيّة ومفيدة للقطع بأنّ ما هو الظاهر من الكلام من المراد الجدّي يكون مراداً جدّياً له عليه السلام إن كان الكلام كلاماً له قطعاً.

والدليل العقلي عبارة عن أنّ كلّ ما سواه -من الموجودات الممكنة- من أفعاله ومخلوقاته ولو بالواسطة، ومعلوم أنّ الممكن يحتاج في وجوده إلى الغير، ولابدّ من انتهائه إلى الوجود الواجبي، وإلّا فيلزم

التناقض وأن يكون غير المستقلّ مستقلّاً، فوجود الممكن دليل قطعي على وجود الواجب بالذات بنحو برهان الإنّ، وهذا الدليل القطعي قرينة عقليّة مفيدة للقطع بالمراد الجدّي إن كان الكلام كلاماً له قطعاً، وبأنّه مطابق للواقع.

وعلى أيّ تقدير يعلم أنّ ما هو الظاهر من الكلام مطابق للواقع قطعاً لأجل الدليل القطعي الموافق له، وهذا من الموارد التي يمكن إثبات ما هو الظاهر من الدليل النقلي بالدليل العقلي القطعي.

في أنه قد يتمسك بالخطبة المذكوره لإثبات مدّعى العرفاء من وحدة الوجود الشخصي والجواب عنه

وقد يتمسّك بهذا الكلام لما يدّعيه العرفاء من وحدة الوجود والموجود الخارجي الشخصي الواجب بالذات اللابشرط من التعيّن واللاتعيّن وغير مقيّد بقيد حتّى اللابشرطيّة، وأنّه لأجل لابشرطيّته يمكن أن يقيّد بالأعيان والماهيّات الممكنة، فيترتّب عليه آثار قيوده الممكنة التي لاتناسب الوجود الواجبي بالذات وقد مرّ بيانه وجوابه سابقاً.

فيكون مفاد كلامه عليه السلام حينئذٍ: الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلفه، الحمد لله المتصوّر بصور خلقه والمتشكّل بأشكاله، والمتجلّي بجلواته لأجل تقيّده بماهيّة خلقه، فيترتّب عليه آثاره لاعلى خلقه، لعدم وجوده المختصّ به لأجل هذا التقيّد.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ هذا الكلام ليس ظاهراً ظهوراً عرفياً عقلائياً محاورياً حسب القواعد العلميّة الأدبيّة والأُصوليّة فيما يدّعونه فضلاً عن القطع به، فيكون حملاً على خلاف ظاهره العرفي العقلائي حسب القواعد العلميّة، وتأويلاً.

وثانياً: أنّ القطع بأنّ ما يدّعونه هو المراد الجدّي له‌عليه السلام يحتاج إلى القرينة المفيدة للقطع به؛ لعدم كونه نصّاً فيه، والقرينة القطعيّة لهم هي أدلّتهم العقليّة والعرفان الشهودي الذي هو المعتمد لهم لإثبات مدّعاهم، وقد قلنا سابقاً بأنّ مدّعاهم أمر محال ويكون ممتنعاً ذاتاً ووقوعاً، فلايمكن إثباته، فيكون أدلّتهم العقليّة صورةَ الدليل ومغالطةً، وعرفانهم الشهودي من إيحاء الشياطين لامن إفاضته تعالى وإشراقه أو إفاضة جنوده بإذنه؛ فإنّ الرياضة العمليّة لها تأثير في النفس وتوجب استعدادها للقبول إلّا أنّها إذاً كانت واجدةً لشرائطها الخاصّة ـ كما بيّنّاه سابقاً إجمالاً، وفي كتاب «التوحيد» مفصّلاً ـ فتوجب استعدادَها بالفعل لقبول إفاضة الله تعالى العرفانَ الكاشف عن الواقع، أو إفاضةِ جنوده بإذنه كذلك وإن لم تكن واجدة لشرائطها الخاصّة التي ذكرناها سابقاً وفي كتاب «التوحيد» التي توجب استعدادَها بالفعل لقبول إيحاء الشياطين لما أرادوا أن يوحوه إليها؛ لصيرورتها من أوليائهم إن لم تكن الرياضة واجدةً للشرائط التي تصير النفس بها مستعدّة بالفعل لإفاضته تعالى للنور الكاشف عن الواقعيّات على ما هي عليها.

قوله‌عليه السلام: «خلق الخلق من غير رويّة إذ كانت الرويّات لاتليق إلّا بذي الضمائر وليس بذي ضمير في نفسه» أي إيجاده لأعماله الاختياريّة ـ التي منها خلق الخلق وإيجاد هم ـ ليس مسبوقاً بمبادي الاختيار التي من كيفيّات النفس ومنها التفكّر وتصوّر العمل مع ما يرتبط به، والتصديق بفائدته أو مفسدته؛ لأنّه ليس محلّاً للأعراض والكيفيّات النفسانيّة من الأُمور المضمَرة والباطنة؛ لأنّ الكيفيّاتِ من الأعمال

الموجَدة بإيجاده ولو بالواسطة، وليست من أعراضه، وقد ورد في كلامهم عليهم السلام «كيّف الكيف، فلا كيف له، وأيّن الأين، فلا أين له» أي هو تعالى فاعل وموجد للكيف والأين لا أنّه محلّ قابل ومعروض لهما، فليس هو صاحبَ ضمير وكيفٍ نفساني.

وقوله عليه السلام: «خرق علمه باطنَ غيب السُتُرات، وأحاط بغموض عقائد السريرات» أي علمه النافذ يخرق الستور التي توجب أن يصير ما وراءها غائباً عن الحواسّ والعقول من أوّلها إلى آخرها، ويصل إلى الأُمور التي في ورائها، ولا يخفى عليه شيء منها، ولا تمنع عن علمه بها أيّ ستر كان، وبأيّ كيفيّة كانت كيفيّتها؛ لأنّ كلّ ما سواه من أفعاله ولو بالواسطة، فله القيام الصدوري به تعالى، ويكون حاضراً عنده بوجوده الخارجي، فعلمه بكلّ ما سواه علم حضوري مطلقاً، فما هو حاضر عنده بوجوده الخارجي ومتعلّق به، ولا ينفكّ عن وجوده ومعلوم له بسبب هذا الحضور عنده والتعلّق والارتباطِ به لا يعقل أن يكون غيرَ معلوم له وغيرَ حاضر عنده وهو تناقض.

و«أحاط بغموض عقائد السريرات» أي يعلم كلّ عقيدة واعتقاد بشيء صعب يصعب إدراكه لغيره مخفيّ في القلوب والنفوس عن غيره، ولا يخفى عليه، وملاكه ما ذكر ـ من أنّ كلّ ما سواه من أفعاله ولو بالواسطة، له قيام صدوري به، وحاضر عنده بوجوده الخارجي ـ وهو ملاك العلم الحضوري للمجرّد بأفعاله.

وفي التوحيد للصدوق رحمه الله: باب التوحيد ونفي التشبيه عن محمّد بن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من شبّه الله بخلقه،

فهو مشرك، ومن أنكر قدرته، فهو كافر»[١] انتهى.

أقول: هذه الرواية مشتملة على جملتين شرطيّتين دالّتين على الملازمة بين مفاد الجملة الشرطيّة ومفاد الجملة الجزائيّة بتعبير المناطقة وبين المقدّم والتالي.

والجملة الأُولى تدلّ على أنّ من شبّه الله بخلقه وأثبت له تعالى ما يثبته لخلقه من كونه مركّباً أو زمانياً أو مكانياً أو كون صفاته الثبوتيّة الكماليّة زائدةً على ذاته، أو قابلاً للرؤية، أو كونه جسماً ونحوها يكون مشركاً أي يكون الملازمة بين إثبات ما ذكر له من الصفات السلبيّة وبين إثبات الشريك له؛ لأنّه جعله مماثلاً لخلقه ومتّصفاً بما يتّصف به خلقه وشبيهاً به فهما مِثلان، والمِثل هو الفرد الذي يكون مشتركاً مع الفرد الآخر في ماهيّة واحدة وممتازَين في الخصوصيّات الفرديّة المميّزة لكلّ منهما عن الآخر كزيد وعمرو المشتركين في الإنسانيّة المتمائزين في المفرّدات، فالمعتقد بأنّه شبيه خلقه ومماثل له يكون مشركاً ومعتقداً بالمماثل له والله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ وهكذا وكذلك الأدلّة العقليّة الدالّة على التوحيد الذاتي موافقة للرواية، فهذه الرواية وإن تكن قطعيّةَ السند والدلالة ـ وغاية ما يمكن أن يقال: لو خلّيت وطبعَها هي ظنّيّة السند والدلالة ـ فلا توجب القطعَ بالمراد الجدّي للمعصوم عليه السلام حتّى يحصل القطع بمطابقة مدلولها للواقع بمعونة كونه معصوماً وهو مصون عن الخطأ في درك الواقع إلّا أنّها بمعونة القرينة النقليّة الاخر ـ كالآيات الدالّة على

١. التوحيد للصدوق، ص ٧٦، ح ٢١.

التوحيد والروايات النبويّة و الولويّة الكثيرة المتعاضدة ـ تدلّ عليه.

مضافاً إلى الدلائل العقليّة المفيدة للقطع به فقول العرفاء بأنّه لابدّ في التوحيد من الاعتقاد بالتنزيه والتشبيه معاً ومعنى التنزيه هو الاعـتقاد بأنّه في أصل وجوده ومراتبه وكمالاته من الصفات الثبوتيّة قائم بذاته، ولا يحتاج إلى غيره من الحيثيّة التقييديّة والتـعليليّة، وليس له شـريك ومِثل فيما ذُكر.

معنى تنزيهه تـعالى وتشبيهه

ومعنى التشبيه هـو الاعـتقاد بأنّـه لأجـل لابشـرطيّته مـن التـعيّن واللاتعيّن وإطلاقه حتّى من اللّابشرطيّة من الأمـرين وقـابليّته للـتقيّد بقيود كثيرة من الماهيّات الممكنة المعبّر عندهم بالأعيان الثابتة، يترتّب عليه الآثار المختصّة بالممكنات بعد أنّه لايمكن ترتّبها عليه من جهة وجوده الواجبِ بالذات، فيتّصف بالأسماء والصـفات الخـلقيّة فـيكون شبيهاً بخلقه، وبالممكنات لأجل اتّـصافه بـما هـو مـن صـفاتها مـن الخصوصيّات ككونه في المكان والزمان، ومعروضاً للأعـراض وكـونه مركّباً وقابلاً للزوال وهكذا وقالوا في النظم:

فإن قلت بـالتنزيه كـنت مـقيِّداً　　وإن قلت بالتشبيه كنت مـحدِّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدِّداً　　وكنت إماماً في المعارف سـيّداً

وصرّحوا في نثرهم أيضاً وقد نقلنا عباراتهم سابقاً مفصّلاً وأجبنا عنها.

فهذه الرواية تدلّ على خلاف ما ادّعـوه بـظاهرها المـعارض لمـا استدلّوا به على إثباته من الدليل النقلي، وبـمعونة الأدلّـة النـقليّة مـن الآيات والروايات الموافقة لها، وبمعونة الأدلّة الدالّة على التوحيد الذاتي يحصل القطع بموافقتها للواقع المخالف لما ادّعوه من الأدلّة النقليّة الدالّة

على مدّعاهم.

مضافاً إلى أنّ مدّعاهم أمر محال وممتنع ذاتاً ووقوعاً، فلا يمكن إثباته بدليل نقلي أو عقلي أو بالشهود العرفاني كما مرّ مراراً.

وأمّا الجملة الثانية ـ و هي من أنكر قدرته فهو كافر ـ، فمعناه أنّه يكون الملازمة بين إنكار قدرته تعالى على كلّ شيء وإثبات عجزه، وبين الكفر وإنكار صفته الذاتيّة التي هي عين ذاته وجوداً، وإنّما الاختلاف بين وجوده وذاته، وبين صفاته الذاتيّة الكماليّة بالمفهوم الانتزاعي لا في الوجود الخارجي، وإلّا فيلزم زيادة الصفات على الذات والوجود، وكونها وموجبة لنقص الذات، وسائر التوالي الفاسدة. فإنكار قدرته والاعتقاد بعجزه تعالى كلّاً أو بعضاً ـ العياذ بالله ـ موجب لإنكار صفة الله الذاتيّة له المساوقِ لإنكار وجوده تعالى؛ لأنّ صفاتِه الذاتيّةَ عين وجوده تعالى خارجاً، وإنّما تَغايُرُ كلّ منها مع الآخَر، وتغايرها مع وجوده تعالى يكونان مفهوماً لا وجوداً. وعدم الاعتقاد بصفاته الذاتيّة كلّاً أو بعضاً موجب للكفر وعدمِ الإسلام فضلاً عن الاعتقاد بعدمها كذلك وفضلاً عن عدم الاعتقاد بوجوده تعالى أو الاعتقاد بعدمه تعالى، ويترتّب عليه أحكام الكفر من التكليفيّة والوضعيّة وآثاره الأُخرويّة، ودلالة هذه الجملة في الرواية وإن كانت بنحو الظهور والدلالة الظنّيّة النوعيّة بعد كون سندها ظنّياً أيضاً إلّا أنّ الأدلّة النقليّة الأُخَرَ الموافقةَ لها وكذلك الدليل العقلي العلمي الموافق لها يكونان قرينةً قطعيّة ومفيدة للقطع بكون مدلولها مراداً جدّياً كما يكونان مفيدين للقطع بموافقة مدلولها للواقع.

القسم الرابع:

جبر العدلية (من المعتزلة والشيعة)

في أنَ مـن أقسـام الجبر جـبر العـدلية الذيـن يـقولون بأنَ عمل الإنسـان يـقع بقدرته ولكـنه غـير متمكّن من الطرفين بالفعل عـلى البـدل لكونه فاعلاً ناقصاً

ومن أقسام الجبر جبر العدليّة وهم الذين يقولون: بأنّ عمل الإنسان يقع بقدرته، وأنّه الفاعل والموجد له بها، ولكن يقولون بأنّه فاعل ناقص يحتاج في اختياره لأحد الطرفين من العمل المقدور بالفعل إلى المرجّح وهو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والشوق الأكيد؛ لأنّهم يفسّرون القدرة بأنّها قوّة مؤثّرة، لها اقتضاء إيجاد العمل، واقتضاء الإمساك عنه ذاتاً بوحدتها وبساطتها على حدّ سواء، وليس هذا الاقتضاء الذاتي تامّاً بأن يتمكّن القادر بسببها من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل بالفعل بلا مرجّح خارج منضمّ إليه، بل يكون ناقصاً، ويحتاج في تمكّنه من كلّ منهما بالفعل إلى المرجّح ومبادي الاختيار وهي شرط الفاعل بمعنى أنّ تأثيره في أحد الطرفين بالفعل يحتاج إليها، وعليه فعدم المرجّح لأحد طرفي العمل المقدور يوجب أن لا يتحقّق العلّة الفاعليّة والفاعل التامّ، أي الفاعل المؤثّر بالفعل بالنسبة إلى ذلك الطرف، فيمتنع تحقّقه.

فلو تحقّق لزم تحقّق المعلول بلاعلّة فاعليّة، وترجّح بلامرجّـح، أي تحقّق المعلول بلاعلّة تامّة؛ لأجل عدم جزئها وهو العلّة الفاعليّة، ولذا يقولون: الترجيح بلا مرجّح في الفاعل القادر يوجب الترجّح بلا مرجّح، فإذا كان لأحد الطرفين مرجّح ولم يكن للآخر مرجّح، فماله المرجّـح لاإشكال في تحقّقه؛ لتماميّة الفاعل؛ ولوجود المـؤثّر بـالفعل له، وأمّـا الطرف الآخر، فيمتنع تحقّقه؛ لعدم تماميّة الفاعل له، وعدم المؤثّر بالفعل له، وهذا هو الجبر بمعنى عدم التمكّن من كلّ من الطرفين بالفعل على البدل.

الجبر بـمعنى عـدم التمكّن من كلّ مـن الطرفين على البدل

ولو كان لكلّ من الطرفين مرجّح، فإن كان أحدهما أقوى من الآخر، فأقوائيّته توجب أن يكون الفاعل القادر بالنسبة إلى ذلك الطرف أقوى من الآخَر، فالفاعل بالنسبة إليه تامّ، فلاإشكال في تحقّقه، وأمّا الطرف الآخر، فيمتنع تحقّقه؛ لعدم الفاعل التامّ له.

وإن كان المرجّح لكلّ منهما متكافئين، لتصنونه بعنوانين، فلا يتحقّق العمل، ولا يوجد بإيجاد الفاعل؛ لعدم وجـود الفـاعل المـؤثّر بـالفعل لوجود العمل وإيجاده، وعدمُه موجب لعدم وجود العلّة التامّة لوجوده وإيجاده، وعدمُ وجود العلّة التامّة لوجود المعلول يكفي لعدمه، فيمتنع إيجاد العمل حينئذٍ؛ لعدم وجود الفاعل بالفعل له.

لزوم الجـبر فـي الصور الثلاث إن كان الفاعل القادر فـاعلاً ناقصاً

وفي الصور الثلاث يلزم الجبر، بمعنى عدم التمكّن من كلّ من إيجاد العمل أو تركه على البدل إن قلنا بأنّ الفاعل القادر فـاعل نـاقص ذاتاً بالمعنى المذكور، وليس بفاعل تامّ ذاتاً بمعنى عدم احتياجه في تأثيره لأحد الطرفين بالفعل إلى المرجّح، وإنّما المرجّح دخيل في حسن أحد

الطرفين وعدم قبحه، أو تقول بأنّه إذا تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول، يمتنع تخلّف المعلول عنها مطلقاً ولو كان العلّة الفاعليّة هو القادر، وعليه فعند تحقّق العلّة التامّة لوجود العمل وإيجاده، يمتنع تركه والإمساك عنه؛ للزوم الأمر المحال، فيلزم الجبر، وعدم التمكّن من كلّ من إيجاد العمل أو الإمساك عنه على البدل بالفعل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، ومعنى اختياريّة العمل كون الفاعل القادر متمكّناً بالفعل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل من كلّ من إيجاده أو الإمساك عنه على البدل.

معنى اختيارية العمل وكونها بهذا المعنى محلّ الاختلاف بين الأشعري والعدلية

والاختياريّة بهذا المعنى محلّ الاختلاف بين الأشعري والعدليّة، ولذا أشكل الأشاعرة على العدليّة بأنّ قولكم: إنّ عمل الإنسان يقع بقدرته بإيجاده له أو بتركه له والإمساك عنه لايستلزم الاختياريّة بالمعنى المذكور؛ لأنّه مستلزم للتمكّن من الإيجاد دون التمكّن عن الإمساك عنه، أو للتمكّن من الترك والإمساك عن الإيجاد دون التمكّن من الإيجاد.

واستدلّت الأشاعرة عليه بدليلين:

الدليل الأوّل من استدلال الأشاعرة على أنّ وقوع العمل بقدرة الإنسان يوجب عدم التمكن إمّا عن الإيجاد وإمّا عن الترك

أحدهما: أنّ القدرة ـ كما تعتقدون أنتم أيضاً ـ هي القدرة المؤثّرة التي لها اقتضاء إيجاد العمل واقتضاء تركه والإمساك عن إيجاده على نحو السواء ذاتاً اقتضاءً ناقصاً بمعنى أنّها لاتؤثّر بالفعل في الإيجاد أو الترك إذا وصلت النوبة إلى تأثيرها في أحدهما ذاتاً وبدون المرجّح الذي ينضمّ بها ويعبّر عنه بمبادي الاختيار بل عند وصول النوبة إلى تأثيرها تحتاج في تأثيرها بالفعل في أحدهما إلى المرجّح المذكور، ولا تؤثّر

بالذات وبدونه؛ إذ مع كونها ناقصة في التأثير في أحـدهما ـكـما هـو المفروض والمقبول عندكم أيضاً ـ فلو أثّرت في أحدهما عند وصـول النوبة إلى تأثيرها لأنّها علّة فاعليّة، لزم وقوع المـمكن بـدون الفـاعل والموجد والعلّة الفاعليّة؛ لعدم تماميّتها لأجل عدم شرطها، فيلزم تحقّق الممكن بدون العلّة التامّة من جهة عدم أحد أجزائها وهو الفاعل والعلّة الفاعليّة، فيلزم ترجّح الممكن بدون المرجّح، وتحقّقه بدون العلّة وهـو محال؛ لكونه مستلزماً للتناقض؛ للزوم عدم احتياج المحتاج إلى غيره في تحقّقه إلى غيره في تحقّقه وهو مستلزم لعدم إثبات الصانع بسـبب وجود الموجود الممكن ببرهان الإنّ مع أنّه أحد البـراهـين المـثبتة له عندكم أيضاً، فلابدّ من انضمام المرجّح بها حتّى تصير تامّة في تأثيرها بالفعل في العمل إيجاداً أو تركاً، ويعبَّر عنه بشـرط الفـاعل وهـنا هـو مبادي الاختيار المعروفة للفاعل القادر سواء كان المرجّح فعلاً للغير أو فعلاً له، وحينئذٍ فلابدّ من أن ينتهي إلى الغير؛ لئلّا يلزم التسـلسل، وإذا كان الفاعل القادر ناقصاً ذاتاً محتاجاً في اختياره بالفعل أحدَ طـرفي المقدور من الإيجاد أو الإمساك عنه إلى المرجّح فإذا كـان المـرجّـح للإيجاد دون الإمساك عنه ـلكـونه ذا مـصلحة فـقط بـعنوان واحـد ـ فلايتمكّن من الإمساك عنه بمعنى أنّه لايكون تـرك العـمل مـن جـهة اختياره له مع التمكّن منه بل يكون ترك العمل لأجل عدم تمكّنه بالفعل من اختيار تركه؛ لأنّه ليس فاعلاً تامّاً لاختيارك الترك من دون المرجّح، فيكون كالفاعل بالطبع، فإنّه عند تحقّق ماله الدخل في إيجاد المعلول لايتمكّن من تركه؛ لعدم اقتضاء الترك فـيه، فـلا يكـون التـرك لأجـل

مع وجـود المـرجّـح للإيجاد فلايقدر على الترك ومع المرجح للترك فلا يقدر على الفعل

اختياره له بل من جهة عدم تمكّنه منه، فيجب إيجاد المعلول، ويمتنع عدمه وتركه؛ لعدم الفاعل له الذي هو أحد أجزاء العلّة التامّة، وإذا كان المرجّح؛ لعدم العمل وتركه؛ لكون العمل ذامفسدة فقط ولم يكن فيه مصلحة بعنوان واحد، فالفاعل القادر يتمكّن من الترك فقط، ولا يتمكّن من الإيجاد لعدم الفاعل بالفعل له لكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً، ومع المرجّح يصير تامّاً بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل وتركه، والمفروض أنّ المرجّح للترك دون الإيجاد، فلا فاعل ومؤثّر بالفعل له؛ لعدم تماميّته، ونقصه من جهة عدم المرجّح، فيجب الترك، ويمتنع الإيجاد والعمل إذا كان إيجاده واجباً، وتركه ممتنعاً أو بالعكس، فيكون إجبارياً لااختيارياً.

الاختياري الواقعي هو العمل الذي بعد تحقّق علّته التامّة يكون الفاعل قادراً على الفعل والترك على البدل

والاختياري الواقعي والحقيقي الذي يكون موردَ إنكار الأشعري في قبال العدليّة هو العمل الذي يكون عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده متمكّناً من كلّ من إيجاده وتركه على البدل، بمعنى أنّه شاء لم يفعل.

والمشيّة هنا بمعنى التمكّن من كلّ من الإيجاد أو الترك لابمعنى الإرادة والشوق المؤكّد الذي هو دخيل في حسن العمل لا في أصل إيجاده أو تركه، ولابمعنى أنّه لو شاء فعل، ولو لم يشأ لم يفعل، لكنّه شاء دائماً بنحو القضيّة الشرطيّة التي تصدق مع إيجاب الطرفين أيضاً وهنا كذلك، لعدم لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة.

تعريف الفاعل الحقيقي عند الفلاسفة

وهذا كلام الفلاسفة في تعريف الفاعل القادر، وهم ينكرون أنّه لو شاء فعل، ولو شاء لم يفعل؛ لأنّهم يقولون: إنّه لم يشأ عدم الإيجاد والفعل دائماً وشاء الإيجاد والفعل دائماً؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة

التامّة، لأنّه عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد والفعل لو شاء عـدمه عـلى البدل للزم تخلّف المعلول عنها وهو أمر محال.

وصدق القضيّة الشرطيّة بكون الملازمة بين المقدّم والتالي، سواء كانا واجبين وضروريّين، أو ممتنعين، أو ممكنتين، أو أنّه جائز فعلاً وتركاً، كما قال المتكلّمون فإنّهم بعد تعريف القادر بالفاعل والمقتضي الناقص، وأنّه يحتاج في تأثيره بالفعل إلى المرجّح لأحد طرفي المقدور يقولون: عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل ـومن أجزائها المـرجّـح للـفاعل القادر والجزء الأخير للمرجّح هو المشيّة والإرادة وبعدها وجود الفعل بإيجاد الفاعل ـإنّ الفاعل شاء الفـعل وإيـجاد العـمل، فـيجب العـمل ووجوده، ويمتنع عدمه وتركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العـلّة التـامّة وهو أمر محال؛ لما قالوا من ترتّب التالي الفاسد العقلي عليه الدالّ إنّاً على فساد متلوّه، فحينئذٍ تصدق القضيّة الشرطيّة وهي «لو شاء فعل» مع وجوب الطرفين، ومع عدم المرجّح لإيجاد العمل، فلا مشيّة للفاعل القادر له، فيجب ترك العمل، ويمتنع إيجاده؛ لعدم تماميّة الفاعل؛ لعـدم شرطه الدخيل في فعليّة تأثيره، وحينئذٍ تصدق القضيّة الشرطيّة وهـي «لو لم يشأ لم يفعل» مع وجوب الطرفين أيضاً لعـدم تـماميّة الفـاعل، فلاتتحقّق العلّة التامّة لإيجاده لأجل عدم جزئها، فيجب عـدم الفـعل، ويمتنع الفعل وإيجاده.

وجود المشيئة بين الفعل والترك حتى مع وجوب الطرفين

فإشكال الأشاعرة على العدليّة مبنيّ على كون الفـاعل القـادر هـو الفاعلَ الناقص ذاتاً لأجل كون قدرته قوّة مؤثّرة ناقصة، فيكون محتاجاً إلى المرجّح في اختياره لأحد طرفي المقدور من الإيجاد والإمساك عنه

في أنّ إشكال الأشاعرة على العدليّة مبنيّ على كون الفاعل القادر هو الفاعل الناقص ذاتاً

بالفعل وهو مبادي الاختيار المركّبة من أُمور يترتّب بعضها على بعض وجزؤها الأخير هو المشيّة والإرادة ـ التي يترتّب عليها العمل إيـجاداً، ويعبَّر عنها بالشوق الأكيد أيضاً ـ أو عدمُ المشيّة فيما لم يكن في العمل مصلحة ولا مفسدة، أو الكراهة عن العمل فيما إذا كان في العمل مفسدة تترتّب عليه.

الشوق الأكيد وأثره في الإيجاد

وفيما إذا كان في العمل المصلحة والمفسدة معاً لأجل تعنونه بعنوانين كما في مورد اجتماع الأمر والنهي المعروف، فإن كان إحداهما أقوى من الأُخرى، فالمرجّح لما هو الأقوى ملاكاً، فيتمكّن الفاعل منه دون الآخر، وإن كانتا مساويتين، فيترك العمل لأجل عدم وجود الفاعل التامّ لإيجاده، ويكفي عدم العلّة للإيجاد أيضاً لترك العمل كما إذا لم يكن في العمل مصلحة ولامفسدة، فيترك العمل لأجل عدم العلّة للإيجاد.

وإذا كان المرجّح للفاعل لإيجاد العمل مع وجود سائر ما يحتاج إليه ـ إن كان ـ لاحتياج وجود ممكن الوجود إلى العلّة التامّة دون الترك، فالفاعل القادر حينئذٍ يتمكّن من إيجاد العمل، ولايتمكّن من تركه؛ لوجود الفاعل التامّ له، وعدم وجود الفاعل التامّ للترك؛ لعدم المرجّح له على الفرض، فيمتنع لعدم الفاعل له، فلو ترك، لزم الترجّح بلامرجّح.

وإذا كان المرجّح للترك دون الإيجاد، فيتمكّن الفاعل من الترك دون الإيجاد؛ لوجود الفاعل التامّ للترك دون الإيجاد، فلو وجد العمل، لزم الترجّح بلامرجّح؛ لعدم وجود الفاعل التامّ له ولو كان سائر ما له الدخل فيه موجوداً إن كان محتاجاً إليه.

والفاعل القادر إذا لم يكن متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه على

البدل، وكان متمكّناً من أحدهما دون الآخر، فليس عمله اختيارياً بالمعنى الذي هو محلّ الاختلاف بينهم وبين العدليّة، وحيث إنّ أمر العمل للفاعل القادر يدور بين الجبر و الاختيار عندهم، فإذا لم يكن اختيارياً، يكون جبراً وبالإجبار وغير اختياري.

والجبر بمعنى تمكّن القادر من أحد طرفي العمل المقدور دون الآخر غير الجبر الأشعري؛ لأنّه في الأوّل يقع العمل بقدرة العبد و في الثاني يقع بقدرة الله

وهذا الجبرو إن لم يكن جبراً أشعرياً؛ لعدم كونه واقعاً بقدرته تعالى إيجاداً أو تركاً و لكن ليس اختيارياً أيضاً بالمعنى الذي هو محلّ الاختلاف، فما يكون في مقابله و مغايراً له يكون جبراً؛ لعدم ملاك الاختيار فيه.

الدليل الثاني للأشاعرة على الجبر غير الأشعري

وثانيهما: أنّه كما أنّ ممكن الوجود يحتاج في كلّ من وجوده وعدمه واتّصافه بأحدهما إلى أمر خارج عن الذات يكون علّة تامّة لأحدهما لإمكان كلّ من وجوده وعدمه ذاتاً ـ وإمكان الممكن بالذات معناه على أصالة الماهيّة خلوّ رتبة ذاتها من كلّ من الوجود والعدم وعدم اتّصافها بالذات بالوجود أو العدم، وعلى أصالة الوجود ارتباط ذات الوجود الإمكاني بغيره وهو العلّة له، فيكون عدمه بعدمه أو بعدم إرادته، فعلى التقديرين يكون ممكن الوجود محتاجاً إلى غيره في وجوده وعدمه فاتّصافه بالوجود أو العدم بدون الغير مستلزم للتناقض وكون المحتاج إلى الغير غير محتاج إليه ـ كذلك الممكن إذا وجدت علّته التامّة لوجوده التي يحتاج إليها في وجوده ولابدّ منها، فيجب وجوده، ويمتنع عدمه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة المستلزم لترتّب التالي الفاسد العقلي عليه الذي يكون برهاناً إنّياً على فساد متلوّه كما ذكروه في محلّه، وذكرناه سابقاً وأجبنا عنه، فعند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل

يتمكّن الفاعل القادر منه، ولا يتمكّن من تركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، فعند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده لايتمكّن من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، فلا يكون العمل اختيارياً إلّا أنّه أيضاً ليس جبراً أشعرياً؛ لوقوع العمل بقدرة الإنسان لابقدرته تعالى بالمعنى المذكور.

مع وجود العلّة التامّة فالفاعل لايتمكّن من الترك

وقد أجابت العدليّة عن الإشكالين المذكورين في الدليل الثالث للأشاعرة لإثبات الجبر بأجوبة أجابوا عنها كما في شرح المقاصد.

ولكن تلك الأجوبة لاتثبت مدّعى الأشاعرة من كون عمل الإنسان واقعاً بقدرته تعالى لابقدرة الإنسان وإن لم يكن جواب العدليّة عن الأشعري أيضاً لايثبت الاختياريّة التي هي مورد الاختلاف، ولا باس بذكرها وبيان عدم كونها مثبتة لها.

أحدها: أنّ ما ذكرتم ـ أي الأشاعرة ـ استدلال في مقابلة الضرورة، فلايستدعي الجواب، وذلك لأنّا نعلم بالضرورة أنّ لنا مكنةً واختياراً وأنّا إن شئنا الفعل، فعلنا، وإن شئنا الترك، تركنا.

في أنّ أجوبة الأشعري عن العدليّة لاتثبت مدّعاهم

أقول: هذا ادّعاء للبداهة؛ لأنّ القدرة أمر وجداني معلوم بالعلم الحضوري كالصفات النفسانيّة وكالجوع والعطش فهي بديهيّة ثانويّة، فالمدّعي للبداهة يدّعي أنّي أعلم بالبداهة أنّه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل لي التمكّن من كلّ من إيجاده ومن تركه على البدل، وما هو معلوم بالبداهة يكون الاستدلال في مقابله مغالطةً؛ لأنّ كلّ دليل لابدّ من أن يكون بديهياً أو ينتهي إليه، ويتوقّف دليليّته على بداهته بنفسه، أو بانتهائه إليها، فالبديهي لايحتاج إلى الدليل؛ للزوم تحصيل الحاصل.

الاستدلال بالبداهة

البديهي هو الذي لايقبل الاختلاف

وهذا الجواب جواب عن الدليلين ولكن تمكن الخدشة فيه بأنّ البديهي ـ لاسيّما الوجداني منه ـ لايقبل الاختلاف فيه؛ لأنّه يستوي فيه الكلّ، ولا يختصّ بطائفة مع وقوع الاختلاف فيه بين العلماء وأهل الحلّ والعقد.

جواز الترجيح بلامرجح

ثانيها: جواز ترجيح القادر لأحد المتساويين من غير مرجّح كما في طريقي الهارب، وقدحي العطشان، ورغيفي الجوعان؛ فإنّا نرى بالوجدان في الأمثلة المذكورة أنّ القادر فيها يريد أحد المتساويين ويختاره بلامرجّح لخصوص ما يريد، وجواز ترجيح القادر لأحد المتساويين من غير مرجّح مستلزم لجواز ترجيح أحد طرفي المقدور في كلّ عمل أيضاً؛ لأنّ جواز ترجيح أحد المتساويين من غير مرجّح ليس لأجل خصوصيّة كونه أحد المتساويين بل لأجل كون كلّ منهما عملاً مقدوراً، فجواز ترجيح أحد المتساويين ـ أيّاً منهما كان ـ من غير مرجّح لأجل كونه مصداقاً للعمل المقدور الذي هو الجامع بينهما وبين كلّ مقدور ولو لم يكن متساوياً مع غيره في الفرض، فحيث إنّ الجامع موجود في كلّ عمل مقدور ولو لم يكن متساوياً مع غيره، فيعلم جواز ترجيح أحد طرفي كلّ مقدور أيضاً.

دليل نقضي يستفاد منه حكم كلّي

وهذا دليل نقضي يستفاد منه حكم الكلّي من حكم الفرد لأجل أنّ حكمه لاجل جامعه والقدر المشترك بينه وبين غيره لا لأجل خصوصيّة الفرد حتّى لايمكن التعدّي منه إلى غيره.

الجواب عن الاستدلال بقدحي العطشان بوجود المرجّح في الجامع في كلّ من الإنائين

وفيه أوّلاً: أنّ المرجّح في مورد المتساويين موجود كما في الأمثلة المذكورة، فإنّ المرجّح فيهما في الجامع الموجود في كلّ منهما،

ويحصل ذلك الجامع بكلّ منهما، فإنّ الغرض من الهرب من العدوّ أو السَبُع ـ مثلاً ـ هو النجاة من شرّه وهي تحصل بالهرب الجامع والقدر المشترك بين الهربين الخاصّين الحاصلين بكلّ من الطريقين، فسببيّة كلّ من الهربين الواقعين في كلّ من الطريقين لأجل اتّحادهما مع الهرب الجامع بينهما والموجود بعين وجودهما لا أنّها تحصل بسبب خصوص كلّ من الهربين الواقعين فيهما حتّى تكون دليلاً على الترجيح بلا مرجّح لوقوعه في الأمثلة، وأدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه، فالهرب الجامع بين الهربين موجب للنجاة، لا الهرب الواقع في خصوص كلّ من الطريقين، وسببيّة خصوص الهرب الواقع في كلّ من الطريقين للنجاة لأجل وجود الجامع فيه واتّحاده معه وجوداً كاتّحاد كلّ كلّي مع مصداقه، فدليليّة الأمثلة لجواز الترجيح بلامرجّح في الفاعل القادر تتوقّف على كون النجاة مسبّبة لخصوص كلّ من الهربين الواقعين في الطريقين؛ إذ حينئذٍ يكون وقوع الترجيح بلا مرجّح في الخارج ـ ولو في مورد واحد ـ دليلاً على إمكانه؛ إذ وقوع الشيء خارجاً مشروط بإمكانه الذاتي وإمكانه الوقوعي، والممتنع ذاتاً أو وقوعاً يمتنع وقوعه خارجاً لترتّب التالي الفاسد العقلي عليه.

وجود الغرض في القدر المشترك بين الإنائين

وكذا الأمر في قدحي العطشان، ورغيفي الجوعان؛ فإنّ الغرض من شرب الماء هو الرواء ورفع العطش، ومن أكل الرغيف هو الشبع، وكلّ منهما يحصل بالجامع أي الشرب الجامع والقدر المشترك بين شرب خصوص كلّ من ماء القدحين، وبالأكل الجامع بين أكل خصوص كلّ من الرغيفين، لا أنّه يحصل الغرض بسبب شرب خصوص الماء في كلّ

من القدحين، أو بسبب أكل خصوص كلّ من الرغيفين، فالأمثلة ليست دليلاً على جواز الترجيح بلا مرجّح لأجل مشروطيّة وقوع شيء في الخارج بإمكانه الذاتي والوقوعي، فالوقوع، الخارجي دليل وبرهان إنّيّ على إمكان الشيء ذاتاً ووقوعاً.

هل المرجّح دخيل في أصل الإيجاد أو في حسن كلّ من الفعل والترك

نعم، يقع الكلام في أنّ المرجّح في مورد الأمثلة هل هو دخيل في أصل إيجاد العمل من الهرب والشرب والأكل ـ حتّى يكون شرطَ الفاعل لكون الفاعل ناقصاً ذاتاً لإيجاد العمل أو تركه على البدل كما هو المشهور في الفاعل القادر، فيمتنع اختياره للطرف الذي لامرجّح له؛ لعدم تماميّة الفاعل المحتاج إليه في عمله في وجوده وعدمه ـ أو يكون دخيلاً في حسن كلّ منها وممدوحيّتها عقلاً وعقلاء، وعدم قبحها ومذموميّتها لكون الفاعل القادر تامّاً ذاتاً لايحتاج إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في العمل إيجاداً أو تركاً عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، وأنّه له التمكّن من كلّ من إيجاد العمل وتركه والإمساك عن إيجاده ولو لم يكن مرجّح لشيء من الطرفين، ولا يمتنع اختياره لأحدهما على البدل لتماميّة الفاعل بدون المرجّح.

وقد يجاب باستحالة الترجّح بلامرجّح دون الترجيح بلامرجّح؛ لعدم احتياج تعلّق الإرادة بأحد الطرفين إلى المرجّح

نعم، اختياره لأحدهما يكون قبيحاً مذموماً لو لم يكن له مرجّح، والقول بأنّ الإراده صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى المرجّح، وإنّما المحال الترجّح بلامرجّح.

أقول: تقريبه أنّ للفاعل القادر إرادةَ الفعل وإرادة الترك، والإرادة أمر تعلّقي الوجود لايمكن تحقّقه بدون المتعلّق وهو المراد، فبأيّ منهما تعلّق يصير مراداً ومتعيّناً لتعلّق القدرة به، ويصير موجوداً بإيجادها أو

استحالة وجود الإرادة بدون المراد؛ لكونه تعلّقي الوجود مع اقتضائها ذاتاً لتعلّقها بكلٍّ من طرفي المقدور تكفيان لتعلّقها بأيٍ من الطرفين بدون المرجّح

متروكاً بتركها، فالإرادة التي من لوازم القدرة على العمل المقدور تكفي للمرجّحيّة لأحد طرفي المقدور، ولايحتاج ترجيح أحدهما لتعلّق القدرة به بالفعل إلى غيرها.

وفيه: إن كان المراد من الإرادة هو الشوقَ إلى العمل فعلاً أو تركاً كما هو الظاهر منها، فهي: **أوّلاً:** أنّها من أجزاء مبادي الاختيار المترتّب بعضها على بعض وهي الجزء الأخير، منها الذي يليه العمل فهي تعلّق بالعمل الذي فيه المصلحة أو المفسدة المحرزة له وهي المرجّح لتعلّقها به، وعلى الأوّل متعلّق بإيجاده، وعلى الثاني بتركه على القول بتعلّقها بالترك، فالمرجّح لتعلّق الإرادة بخصوص الفعل أو الترك موجود، وليس تعلّق الإرادة بأحدهما بلامرجّح آخر غيرها، فيكون المرجّح نفسها.

ليس تعلّق الإرادة بأحد الإثنين بلامرجّح

وثانياً: مع قطع النظر عن كونها ناشئة عن إحراز المصلحة والمفسدة في العمل فتتعلق بما فيه إحداهما حيث تكون الإرادة تعلّقيَّ الوجود ومحتاجاً في وجوده إلى المتعلّق وهو المراد، ويمكن أن تتعلّق بكلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، لاقتضائها بالذّات لتعلّقها بالمتعلّق وهو المراد؛ لكون وجودها تعلّقياً ومحتاجاً إليه من دون اقتضائها ذاتاً لتعلّقها بخصوص إيجاده أو تركه فلابدّ في تعلّقها بأحدهما بالخصوص إلى المرجّح، وإلاّ فيلزم من تعلّقها بأحدهما بدونه الترجيحُ بلامرجّح؛ إذ هي بذاتها لها اقتضاء تعلّقها بكلّ منهما على السواء، وليس لها أن يقتضي ذاتها تعلّقها بخصوص أحدهما، فتعلّقها بأحدهما بالخصوص محتاج إلى المرجّح، وإلّا فيكون من قبيل المعلول بلاعلّة.

وإن كان المراد من الإرادة هو تمكُّنَ الفاعل القادر من كلّ من إيجاد

العمل المقدور وتركه من دون المرجّح، فهو يـرجـع إلى القـول بكـون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لايحتاج إلى المرجّح في إيجاد العمل أو تركه، والقائل بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج إلى المرجّح في عـمله لايقول به وإن كان هو الحقّ عندنا وحقّقناه وأقمنا الدليـل عـليه، ولذا على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً ذاتاً ـ لايـحتاج فـي إيـجاد العمل أو تركه إلى المرجّح ومبادي الاختيار، وإنّما يحتاج إليه في حسن أحدهما وعدم قبحه ـ وليعلم أنّه يكون للفاعل القادر إرادتان:

تعدّد الإرادة للفاعل القادر

إحداهما: بمعنى تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل أو تركه على البـدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده وهو دخيل في أصل إيجاده أو تركه.

ثانيتهما: هو الشوق والاشتياق إلى إيجاد العمل أو تركه وهو الجزء الأخير من مبادي الاختيار التي هي تصوّر العمل مع ماله الدخل فيه، ثمّ التصديق بكونه ذا مصلحة خالصة أو راجحة أو بكونه ذامفسدة كذلك، ثمّ الاشتياق إلى إيجاده أو تركه، ثمّ إحراز عدم المانع عـن إيـجاده أو تركه، ثمّ الشوق المؤكّد الذي بعده الإيجاد أو الترك وهـو دخـيل فـي حسن العمل وعدم قبحه عقلاً وعقلاء على التحقيق المنصور الدالّ عليه الدليل من كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً، ويكون دخيلاً في أصل إيجاد العمل أو تركه على القول بكونه فاعلاً ناقصاً كما مرّ بـيان كـلّ مـنهما مستوفى ومستقصى.

مبادي الاختيار

ثالثها: أنّه بعد القول بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص يحتاج في تأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو تركه إلى المرجّـح ومـبادي الاخـتيار التـي جزؤها الأخير هو الإرادة، وأنّه عند تحقّق العلّة التامّة لإيـجاد العـمل

بيان أنّ كون القـادر فاعلاً ناقصاً لايـنافي تمكّنه من كـلّ مـن الإيـجاد والإمسـاك عــلى البـدل عـند تحقّق العلّة التامّة

يجب صدور العمل منه، ولا يتمكّن من تركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو لايجوز ويمتنع وقوعاً حتّى فيما إذا كان الفاعل والعلّة الفاعليّة هو القادر، ولا يختصّ بما كان الفاعل بالطبع إلّا أنّه مع ذلك لاينافي وجوب صدور العمل عندها من الفاعل القادر عندها مع كونه متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل.

وذلك لاختلاف الحيثيّة والجهة لامن حيثيّة وجهة واحدة؛ لأنّ إيجاد العمل من حيث انضمام مبادي الاختيار إلى الفاعل القادر وتحقّقها معه وتحقّق سائر ماله الدخل فيه ـ إن احتاج إليه ـ يجب صدوره من الفاعل لتحقّق العلّة التامّة له حينئذٍ، وإلّا فيلزم تخلّفه عن العلّة التامّة له وهو محال، ومن حيث استناد العمل إلى الفاعل القادر مع قطع النظر عن انضمام مبادي الاختيار ـ التي هي دخيلة في تأثيره بالفعل فيه ـ يجوز كلّ من الإيجاد والترك على البدل، ويمكن ولايجب خصوص أحدهما؛ لأنّ القادر من جهة اتّصافه بالقدرة له اقتضاء إيجاد العمل واقتضاء تركه على حدّ سواء ذاتاً، فيتمكّن من إيجاد العمل ومن تركه على البدل بالنظر إلى كونه ذا قدرة مع قطع النظر عن مبادي الاختيار، ومن هذه الحيثيّة.

فعلى القول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره في خصوص أحد الطرفين، وعلى القول بعدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة يجتمع القول بوجوب صدور العمل من الفاعل القادر الذي يقتضيه انضمام مبادي الاختيار إلى الفاعل القادر مع سائر ماله الدخل ـ إن كان ـ مع القول بتمكّن الفاعل القادر من كلّ من الإيجاد

والترك على البدل الذي هو محلّ الاختلاف.

الجواب عن الاستدلال والفرق بين الاختيارية المشروطة والاختيارية بالفعل

وفيه: أنّ التمكّن من كلّ من الإيجاد والترك على البدل بالفعل هو محلّ الاختلاف وهو الاختياريّة التي لايترتّب عليها آثار الجبر، وهي لاتجتمع مع وجوب صدور العمل من الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده؛ لأنّها تتوقّف على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً بالذات غير محتاج في اختياره لأحد طرفي المقدور بالفعل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، فلا تجتمع مع كون الفاعل القادر ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في اختياره لأحدهما بالفعل، وكونِ الفاعل القادر الناقص متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل وحده، ومع قطع النظر عن انضمام مبادي الاختيار به ليس تمكّناً بالفعل بل تمكّناً مشروطاً بانضمامها إليه، وليس الكلام في الاختياريّة المشروطة بل في الاختياريّة بالفعل عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد، فهذا الجواب أيضاً لايكون جواباً عن إشكال لزوم الجبر إن كان العمل واقعاً بقدرة الإنسان بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً كما هو مبنى الإشكال.

اختيار الفاعل بمعنى كون العمل مسبوقاً بالاختيار والإرادة مستلزم لوجوب صدوره وامتناع تركه عند تحقّق العلّة التامة

رابعها: أنّه بناءً على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً بالذات، ومحتاجاً في اختياره لأحد طرفي المقدور بالفعل إلى المرجّح، وعلى أنّه إذا تحقّقت العلّة التامّة لإيجاد العمل بوجود المرجّح ـ لأنّه الجزء الأخير منها ـ يجب صدور العمل من الفاعل، ويمتنع تركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو محال يجتمع وجوب صدور العمل منه مع كون العمل اختيارياً بالفعل لا بمعنى كون الفاعل متمكّناً من كلّ من إيجاده وتركه على البدل حتّى تحصل المنافاة بينهما بل بمعنى كون

العمل مسبوقاً بالاختيار والإرادة، وأنّها الجزء الأخير الدخيل في تحقّقه بحيث يتحقّق بعدها؛ لأنّها الجزء الأخير لمبادي الاختيار التي إذا تحقّقت يصير الفاعل القادر مؤثّراً بالفعل في العمل بإيجاده له، والاختياريّة بهذا المعنى تكفي لكونها شرطاً لكلّ ما هو مشروط بكون العمل اختيارياً ككونه متعلّقاً للتكليف وكون إطاعته بإتيانه موجبةً لاستحقاق الثواب عليه، ومخالفتِه بتركه، أو بإتيانه[1] موجبةً، لاستحقاق العقاب عليه، وهكذا، ولا يحتاج إلى كون الفاعل القادر متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقّق العلّة التامّة بحصول مبادي الاختيار وسائر ما له الدخل إن كان، ولذا قالوا: الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار، وأنّهما يجتمعان.

ليس المراد من الاختيار تمكّن الفاعل من الإيجاد والترك على البدل بمعنى عدم انحصار الاختيار فيه ويكفي كونه مسبوقاً بالإرادة

والمراد من الاختيار كون العمل مسبوقاً بالاختيار والإرادة لاكون الفاعل متمكّناً من الإيجاد والترك على البدل بالفعل، فوجوب صدور العمل من الفاعل القادر وتمكّنه منه لاينافي امتناع تركه وعدم تمكّنه منه، لأنّه حينئذٍ مسبوق بالإرادة و الاختيار، والمفروض سبقه بها، وكونُها الجزء الأخير من الدخيل في تحقّقه هو الملاك والشرط لاختياريّته وهو متحقّق بالفعل، فاختياريّة العمل، لها معنيان:

اختياريّة العمل لها معنيان

أحدهما: كون الفاعل القادر متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة له.

ثانيهما: كون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار ولو لم يكن الفاعل

---

١. هذا في مورد النهي، فإنّ مخالفة النهي هي بإتيان المنهيّ عنه، والمراد بإتيان التكليف هو إتيان متعلّقه.

متمكّناً من ترك العمل، ويكون متمكّناً من إيجاده فقط عند تحقّقها له.

التأسف من ذهاب جلّ الأصحابنا الشيعة إلى أنّ معنى اختياريّة العمل كونه مسبوقاً بالإرادة

وعلى الأسف بنى جلّ أصحابنا الشيعة على هذا المبنى في اختياريّة عمل الإنسان؛ لاعتقادهم بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً، وكون القدرة قوّة مؤثّرة ناقصة ذاتاً بالنسبة إلى طرفي العمل المقدور، ومحتاجة في اختيار أحد طرفي المقدور إلى مبادي الاختيار، وبأنّه إذا تحقّقت العلّة التامّة لإيجاد العمل بتحقّق الجزء الأخير منها وهو الإرادة ـ التي هي جزء الأخير من مبادي الاختيار ـ يجب صدور العمل من الفاعل القادر، ويمتنع تركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة؛ لاعتقادهم بشمول هذه القاعدة العقليّة للعلّة التامّة التي فاعلها القادر أي علّتها الفاعليّة هو الفاعل القادر أيضاً؛ لكونه فاعلاً ناقصاً.

وصرّحوا في كتبهم ومكتوباتهم بالاختياريّة بمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار وكفايتها للشرطيّة لكلّ ما هو مشروط بكون عمل الإنسان اختيارياً، فهم يقولون بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً، محتاجاً إلى المرجّح في اختياره خصوصَ أحد طرفي المقدور، وبوجوب صدور العمل من الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، ومع ذلك يكون العمل اختيارياً بالفعل بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة و الاختيار، وكفايته لكلّ ما هو مشروط باختياريّة عمل الإنسان ممّا ذكرناه آنفاً. فيقولون بأنّ الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار ـ لأنّ وصول النوبة إلى إيجاد الفاعل لعمله فيما إذا تحقّق سائر ماله الدخل والفاعل المختار محتاج إلى مبادي الاختيار على الفرض في تأثيره في عمله بالفعل والجزء الأخير منها هو الإرادة والاختيار،

وبعده يصدر منه العمل فعند تحقّق الإرادة والاختيار يصير العمل واجبَ الصدور؛ لتماميّة العلّة حينئذٍ ومعلوم أنّ العلّة وأجزاءها لاتنافي وجود المعلول، فكيف؟ هي دخيلة فيه وبدونها لايمكن، والجزء الأخير من العلّة التامّة لاينافي وجوب صدور المعلول منها؛ لأنّه لو لم‌يصدر منها بعد وجودها، لزم الخلف، وأنّه ليس الجزءَ الأخير كما أنّه إذا لم تتحقّق، يمتنع صدور العمل من الفاعل؛ لعدم تحقّق الجزء الأخير للعلّة التامّة، ولاينافي هذا الامتناع اختياريّةَ العمل، وكونه متوقّفاً على الاختيار والإرادة وكونه مسبوقاً بها يؤكّدها؛ لأنّ توقّف وجود العمل على الإرادة والاختيار صار موجباً لامتناع صدوره من الفاعل عند عدم تحقّقها أي الإرادة؛ لعدم تحقّق العلّة التامّة عند عدم تحقّقها الذي هو الجزء الأخير، فيمتنع العمل بل يؤكّده، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار بل يؤكّده، وهذا في قبال الأشاعرة وفي مقام ردّ قولهم بأنّه إن كان عمل الإنسان واقعاً بقدرته وبإيجاده وتركه، لزم الجبر لمابيّنّاه سابقاً مبنيّاً على أمرين مذكورين.

قاعدة عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة تختصّ بالعلّة الطبعيّة وبالفاعل القادر على القول بكونه ناقصاً

ومراد الأشاعرة من لزوم الجبر عدم تمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده بناء على الأمرين المذكورين.

وهذا الجواب من العدليّة عنهم في مقام ردّهم التزام بالإشكال؛ لقبولهم للأمرين المذكورين، وفرار عن الجواب عن إشكالهم في مورد الاختلاف، وقول بالاختياريّة ـ التي تجمع مع وجوب صدور العمل من الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده وامتناعِ تركه ـ وهو عبارة

في أنّ جواب العدليّة عن الأشاعرة التزام بإشكالهم

عن كون العمل المقدور للإنسان مسبوقاً بالإرادة والاختيار، مع القول بكون الاختياريّة المذكورة كافيةً لكلّ مشروط باختياريّة العمل المقدور للإنسان، لكن كون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار مع عدم التمكّن من الترك أو بالعكس عند كون العمل ذامفسدة مع كون مقدّمات العمل غير اختياريّة، ولو كان اختيارياً، لكان اختيارياً بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة والاختيار مع عدم التمكّن من تركه.

والاختياريُ بهذا المعنى يكون مسمّى بالاختياري؛ لكونه مسبوقاً بالاختيار والإرادة، وإلّا فليس اختيارياً على نحو الحقيقة، وفاعله ليس مختاراً وقادراً حقيقةً، لأنّه حينئذٍ كالفاعل بالطبع، فإنّ الفاعل بالطبع يتمكّن من إيجاد العمل عند تحقّق العلّة التامّة للمعلول، ولايتمكّن من تركه والفاعل المختار المذكور أيضاً كذلك.

الفرق بين الفاعل بالطبع والفاعل بالاختيار على القول بكونه فاعلاً ناقصاً

والفرق بينهما أنّ الفاعل بالطبع قبل إيجاده للعمل لايلتفت إليه، ولم‌يتصوّره أي لم يتصوّر ما يصدر منه كالنار بالنسبة إلى الإحراق مثلاً، والفاعل المختار المذكور يتصوّر مايصدر منه قبله، وهذا الفرق لايوجب كون الإنسان في عمله مختاراً، ولا يكون كالفاعل بالطبع في عمله من جهة كونه متمكّناً من إيجاده، وغير متمكّن من تركه، وكلّ منهما يكون فاعلاً موجَباً ـ بفتح الجيم ـ أي غير مختار في عمله، وكلّ منهما على نحو سواء في العمل، ولافرق بينهما فيه من جهة التمكّن من الإيجاد وعدم التمكّن من الترك، ومن جهة عدم التمكّن من كلّ منهما بل من أحدهما.

فكما أنّ الفاعل بالطبع لايكون ما يصدر منه اختيارياً لأجل كونه

فاعلاً وموجداً له؛ لأجل عدم تمكّنه من تركه ويكون فاعلاً موجَباً ـبفتح الجيمـ ويكون ما يصدر منه إجبارياً وغير اختياريّ، كذلك الفاعل القادر إذا كان بحيث إذا تحقّقت العلّة التامّة لإيجاد عمله، يجب صدوره منه، ويمتنع تركه بأن يكون فاعلاً ناقصاً محتاجاً في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين إلى مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة و الاختيار، فعند تحقّق الإرادة يجب صدور العمل منه ويمتنع تركه؛ لتحقّق العلّة التامّة لإيجاده، وتركُه موجب لتخلّف المعلول عن العلّة؛ لأنّ تأثير الفاعل بالفعل في عمله بإيجاده يتوقّف على تحقّق سائر ماله الدخل في إيجاده وتحقّق شرطه وهنا هو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والاختيار، فعند تحقّق الإرادة تحقّقت العلّة التامّة لإيجاده، فيجب صدور عمله منه وإيجاده له، ويمتنع تركه.

عند تحقق الإرادة يتحقّق العلّة التامّة للإيجاد فيجب صدور العمل ويمتنع تركه اذا كان القادر فاعلاً ناقصاً

فإذا كان الفاعل القادر الناقص كالفاعل بالطبع ـمن جهة عدم التمكّن من كلّ من إيجاد معلوله وتركه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده وتمكّنه من الإيجاد دون تركه ووجوب الإيجاد وامتناع الترك ويكون الفاعل بالطبع فاعلاً موجَباً ـبفتح الجيمـ وفاعلاً بالإجبار وغير مختار لأجل عدم تمكّنه من الإيجاد والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد ـفالفاعل القادر أيضاً يكون فاعلاً موجَباً ـبفتح الجيمـ وغير مختار، وعدم كفاية كون عمله مسبوقاً بالإرادة والاختيار، وعدم كونها جزءاً أخيراً للعلّة التامّة لعمله لاختياريّته بعد وجوب إيجاده وامتناع تركه عند تحقّق العلّة التامّة كالفاعل بالطبع، وكونُه ملتفتاً إلى عمله قبل إيجاده وتصوّرُه له كذلك لا تأثير له في اختياريّته.

ومع عدم كفاية كون عمل الفاعل القادر مسبوقاً بالإرادة والاختيار ـمع سبق تصوّره قبل إيجاده ـ لكونه اختياريّاً وعدمِ كونه فاعلاً موجَباً ـبفتح الجيم ـ فكيف يكونان محقّقين لشرط ما هو مشروط باختياريّة العمل ومقدوريّته؟ فعمل الفاعل القادر الناقص ذاتاً المحتاج إلى المرجّح الموجد له عند وجود المرجّح المستلزم لتحقّق العلّة التامّة لإيجاده غيرُ اختياري، وإجباريٌّ كعمله فيما إذا قيل بأنّ فاعله وموجده هو الله تعالى كما قال به الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي في عدم كونه اختيارياً وكونه إجبارياً بمعنى عدم تمكّنه من كلّ من الايجاد والترك على البدل؛ لأنّهما مشتركان في عدم تمكّنه من كلّ منهما على البدل المستلزم لعدم تحقّق شرط كلّ ما هو مشروط باختياريّة العمل ومقدوريّته؛ لأنّ الشرط لما هو مشروط باختياريّة العمل كونُه متمكّناً من كلّ منهما على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل كما بيّنّاه سابقاً وإن كان بينهما فرق من جهة كون الأوّل موجداً لعمله، والثاني ليس بموجد له، فيترتّب على الأوّل جلّ التوالي الفاسدة المترتّبة على الثاني ـالتي مرّ بيانها ـ لولا كلّها، فترتّب التوالي الفاسدة برهان إنّيّ على فساد متلوّه، فالاختياريّة بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة والاختيار غير واقع خارجاً كالجبر الأشعري.

شرط اختياريّة العمل هو التمكّن من كلّ من الفعل والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامة للإيجاد

فحيث إنّ أمر عمل الإنسان المسمّى بالمقدور يدور بين أن يكون الموجد له والفاعل له هو الله تعالى ـكما يقول به الأشعري والحكيم والعارف، وإن اختلفوا فيه من جهة أُخرى ـ وأن يكون الموجد والفاعل نفسَ الإنسان، ومع كون الفاعل والموجد لعمله هو الإنسان يدور أمره

بين أن يكون فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره بالفعل فيه كما يقول به كثير من العدليّة، وبين أن يكون فاعلاً تامّاً لايحتاج إلى المرجّح فيه، فيتمكّن عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه من دون لزوم محذور وتالٍ فاسد كما هو الحقّ المنصور عندنا، ولابدّ من القول به وقد بيّنّاه.

الإنسان فاعل تامّ وغير محتاج إلى المرجّح

فإذا لم يمكن كونه فعلاً له تعالى وهو الموجد له وكذا لايمكن أن يكون فعلاً لنفس الإنسان وهو الموجد له مع كونه فاعلاً ناقصاً؛ لترتّب التالي الفاسد بل التوالي الفاسدة عليهما الدالّة على بطلان متلوّها بنحو البرهان الإنّ، فتعيّن كونه فعلاً لنفس الإنسان مع كونه فاعلاً تامّاً من دون لزوم محذور وتالٍ فاسد من لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، أو الترجيح بلامرجّح أو احتياج عدم المعلول إلى إيجاده؛ لعدم ترتّب هذه التوالي عليه كما بيّنّاه، فيتعيّن أن يكون نفس الإنسان فاعلاً وموجداً لعمله مع كونه فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى المرجّح في أصل إيجاد العمل و الإمساك عنه، وإلّا فيلزم الخلف؛ لانحصاره في الثلاثة، فلو لم يكن شيئاً منها، لزم الخلف وعدم وقوع ما علم وقوعه دائراً بينها وليس في غيرها.

إن قلت: الإنسان حسب الوقوع عملاً فاعل ناقص ومحتاج إلى المرجّح

إن قلت: نرى بالوجدان والعلم الحضوري أنّ الإنسان القادر لايأتي بعمله إلّا مع المرجّح أي مبادي الاختيار، وبدونه لايأتي به، وهذا يدلّ إنّاً على أنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً بالنسبة إلى خصوص كلّ من طرفي المقدور من عمله.

مضافاً إلى أنّ كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً مرجّحاً لازمه جواز

تخلّف المعلول عن العلّة التامّة عند تحقّقها لإيجاد العمل لتمكّنه من الإمساك عن الإيجاد بدون المرجّح له وهو أمر محال.

وأيضاً لوكان فاعلاً تامّاً مع قطع النظر عن لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، فلازمه تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عند تحقّق العلّة للإيجاد، وحينئذٍ إمّا يصدر منه كلّ منهما فيلزم اجتماع النقيضين، أو لايصدر شيء منهما، فيلزم ارتفاع النقيضين، أو يصدر أحدهما المعيّن دون الآخر، فيلزم الترجيح بلامرجّح.

التوالي الفاسدة المترتّبة على كون الإنسان فاعلاً تامّاً

وأيضاً لو كان فاعلاً تامّاً، لكان متمكّناً من ترك العمل، فيلزم أن يكون فاعلاً للترك وعدم العمل والموجد له؛ لأنّ الفاعل والموجد شأنه الإيجاد للمعلول، فيلزم إيجاد عدم العمل، فيلزم موجوديّة عدم العمل وهو تناقض؛ لعدم تحقّق العدم في الخارج فإنّه لاشيء محض، فهذه التوالي الفاسدة تدلّ على محاليّة كونه فاعلاً تامّاً، ومع قيام الدليل على عدم الفاعل لعمل هو الله تعالى يتعيّن كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً؛ لانحصار الفاعل في الثلاثة.

دخالة المرجّح واضح لأجل العمل وأمّا كيفية هذه الدخالة فغير واضحة

قلت: نعم، نرى بالوجدان والعلم الحضوري عدم إتيان الإنسان بعمله بدون المرجّح لكنّه ما يدلّ عليه هو دخالة المرجّح في إتيان العمل إلّا أنّ كيفيّة الدخالة غير معلومة من العمل الخارجي مع المرجّح بمعنى أنّه لا يعلم أنّ المرجّح، له الدخالة في أصل العمل وإيجاده وتركه ـ بحيث إنّه بدونه لايمكن لكونه شرطاً للفاعل ومتمّماً له ودخيلاً في تأثيره بالفعل ـ أو أنّه دخيل في حسن العمل و ممدوحيّته وعدم قبحه عقلاً وعقلاءً؛ إذ لايحسن عند العقل والعقلاء إتيان العمل بلا مرجّح، فالدخالة

معلومة لكنّها مردّدة بين كونها في أصل الإيجاد والإمساك عنه، وبين كونها في حسنه وعدم قبحه عقلاً وعقلاءً، فما هو المعلوم ـ وهو الدخالة المشتركة بين القسمين منها ـ غير ما هو المدّعى وهو الدخالة في الإيجاد والإمساك، وما هو المدّعى غير معلوم بل الدليل على عدمه موجود.

وأمّا ترتّب التوالي الفاسدة على كون الإنسان فاعلاً تامّاً، فقد أجبنا عنه مفصّلاً وأثبتنا أنّ الحقّ كونه فاعلاً تامّاً من دون لزوم محذور وتالٍ فاسد.

عدم جواز تخلف المعلول عن العلّة مختص بالفاعل بالطبع والفاعل القادر إذا كان ناقصاً

أمّا لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، فالدليل على امتناعه من التوالي الفاسدة المترتّبة عليه مختصّ بما إذا كان الفاعل في العلّة التامّة هو الفاعل بالطبع، أو الفاعل القادر الناقص لا إذا كان الفاعل فيه هو الفاعلَ القادر التامّ، فتلك القاعدة لاتشمله وقاصرة عن شموله وهوخارج عنها تخصّصاً لاتخصيصاً.

وإمّا الجواب عن الإشكال بأنّه إمّا أن يؤثّر الفاعل القادر التامّ في كلّ من الطرفين، فيلزم اجتماع النقيضين، وإمّا لايؤثّر في شيء منهما، فيلزم ارتفاع النقيضين، وإمّا يؤثّر في أحدهما المعيّن، فيلزم الترجيح بلامرجّح، فيختار الشقّ الرابع، ويقال: يؤثّر في أحدهما لاعلى التعيين أي أحدهما سواء كان هذا أو هذا.

ولا يلزم الترجيح بلامرجّح إن كان المراد من المرجّح هو المؤثّر بالفعل في الممكن والمعطي لما ليس بواجد له سواء كان وجودَ الشيء أو عدمه، لكون كلّ منهما محتاجاً إلى غيره في تحقّقه واتصافه به لأنّ

القادر لكونه ذاقدرة تتمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك وهو فاعل تامّ بالنسبة إلى كلّ منهما ومؤثّر بالفعل في كلّ منهما على البدل، وإذا تحقّق ما يحتاج إليه الايجاد ـ إن كان ـ كذلك، إمّا بالنّسبة إلى إيـجاد العـمل فلأجل تحقق العلّة التامّة له، إمّا بالفاعل وحده إن لم يحتجّ إلى غيره، وإمّا مع غيره إن احتاج إلى غيره أيضاً، وإمّا بالنسبة إلى الإعدام فلأجل كفاية القدرة على الإمساك عن إيـجاده والتـمكن مـنه عـلى الفـرض لايحتاج إلى غيرها في الإمساك الذي نتيجته هو عدم العمل واتّصافه به، فلايلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لوجود المرجّح لكلّ منهما.

وإن كان المراد من المرجّح هو مبادي الاخـتيار التـي هـي شـرط للفاعل القادر، فالمفروض أنّه ليس دخيلاً في الإيجاد والإمساك بل في حسنهما وعدم قبحهما، فإن كان فما يتحقّق من العمل من الايجاد حسن ممدوح، وإلّا فمذموم قبيح عقلاً وعقلاءً.

وأمّا لزوم إيجاد عدم العمل إن كان القادر فاعلاً تامّاً؛ فلأنّه حـينئذٍ فاعل لعدم العمل وشأن الفاعل إيجاد أثره، فيلزم وجود العدم.

ففيه: أنّ الفاعل القادر لايوجد عدم العمل، وإنّما يمسك عن إيجاده، والإمساك عن إيجاده نتيجته ترك العمل وعدمه المستند إلى الإمسـاك عن الايجاد، والقدرةُ على الإمساك بمنزلة عـدم العـلّة لايـجاد العـمل الموجب لعدم العمل من جهة الأثر والنتيجة.

فحين تحقّق العلّة التامّة لايجاد العمل الممكن يمكن إن يستند عدمه واتّصافه به بالفاعل القـادر لكـونه فـاعلاً تـامّاً بـالنّسبة إلى الايـجاد والإمساك كما يمكن استناده إلى عدم العلّة التامّة لايـجاده عـن عـدم

تحقّقها من دون لزوم صيرورة عدم العمل موجوداً ومتّصفاً بالوجود.

ونتيجة الجواب عن الإشكال المذكور هي أنّ كيفيّة تأثير الفاعل القادر في عمله ـ بناء على كونه فاعلاً تامّاً غير محتاج في تأثيره فيه بالفعل بإيجاده والإمساك عنه إلى مبادي الاختيار غير الالتفات إليه وإلى مايتوقّف عليه وتصوّرهما فيكون حين تحقق العلّة التامّة لإيجاده متمكّناً من كلّ من الايجاد والإمساك عنه على البدل؛ لتحقّق ماله الدخل في كلّ منهما حينئذٍ ـ تدور بين أُمور أربعة:

أحدها: كونه مؤثّراً في كلّ منهما.

ثانيها: أنّه لايؤثّر في شيء منهما.

ثالثها: كونه مؤثّراً في أحدهما المعيّن.

رابعها: كونه مؤثّراً في أحدهما على البدل أيّاً منهما كان لإمكانه مع عدم إمكان غيره.

أمّا الشقّ الأوّل، فلا يمكن تحقّقه بأن يكون تأثير الفاعل القادر بهذا النحو؛ للزوم اجتماع النّقيضين الذي هو دون الجعل الدالّ إنّاً على امتناع ملزومه؛ لأنّه مسبّب عن امتناعه.

وأمّا الشقّ الثاني، فهو أيضاً لايمكن ويمتنع تحقّقه بهذا النحو؛ لترتّب التالي الفاسد عليه والممتنعِ وقوعاً وهو ارتفاع النّقيضين المحال الدالّ إنّاً على امتناع متلوّه؛ لأنّه مسبّب عنه.

وأمّا الشقّ الثالث، فهو أيضاً لايمكن ويمتنع تحقّقه بهذا النحو؛ للزوم الترجيح بلامرجّح؛ لوجود المؤثّر التامّ لكلّ منهما على السويّة، وبلامرجّح في التأثير للمؤثّر في أحدهما، فتأثير الفاعل القادر في

أحدهما المعيّن دون الآخر مع تساويه في اقتضائه في التأثير في كـلّ منهما لايمكن ويمتنع تأثيره في أحدهما المعيّن بأن يكـون اقـتضاؤه لتأثيره في أحدهما المعيّن مانعاً عن اقتضائه لتأثيره في الآخر؛ لعدم قوّة اقتضائه لتأثيره في أحدهما المعيّن وضعف اقتضائه لتأثيره في الآخـر على الفرض حتّى يكون الأوّل مانعاً عن الثاني وهو ممنوعاً لتساويه في واجديّته للاقتضاء مع الآخر على الفرض فيقع التمانع بين الاقتضاءين بالنّسبة إلى تأثير المعيّن منهما؛ لترتّب التّالي الفاسد والمحال على تأثير المعيّن منهما.

وأمّا الشقّ الرّابع ـوهو تأثيره في أحدهما عـلى البـدل بـالاختيار والانتخاب ـ فهذا هو الواقع والمتحقّق؛ لإمكانه وعدم امتناعه وقـوعاً؛ لعدم ترتّب الفاسد والمحال عليه فإنّ الفاعل القادر التامّ يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل من دون ترتّب الفاسد عليه؛ لكونه ذا اقتضاء تامّ لتأثيره في كلّ منهما على الفرض وعدم احتياجه إلى مبادي الاختيار عند وصول النّوبة إلى فاعليّته وتأثيره، وهذا هـو معنى القدرة على الطرفين بنحو التّمام، فمع انحصار تأثيره وفاعليّته في أمور أربعة حصراً عقليّاً الموجب للعلم الإجمالي بكونه أحدَها مع العلم التفصيلي بعدم شقّ خامس وتحقّقه في غيرها؛ للزوم الخلف ووقوع ما علم عدم وقوعه يتعيّن الرّابع بأن يكون الفاعل القادر التامّ عـند العـلّة التامّة لايجاد عمله يتمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل.

إن قلت: يلزم من تحقّق تأثير الفاعل القادر التامّ بنحو الشقّ الرّابـع الترجيح بلامرجّح.

قلت: قد مرّ جوابه، وإجماله أنّه إن كان المراد من المرجّح الذي فرض عدمه هو العلّة الفاعليّة، فالمفروض انّه موجود لكلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه؛ لكونه واجداً للقدرة وهي واجدة بوحدتها للخصوصيّة المقتضية لكلّ منهما تامّةً على الفرض.

وإن كان المراد منه شرط الفاعل الدخيل في تأثيره بالفعل في أحد الطّرفين وهو مبادي الاختيار فلايحتاج إليه الفاعل القادر التامّ في الفاعليّة وإنّما شرط لحسن العمل وممدوحيّته وإستحقاق فاعله للمدح عقلاً وعقلاءً ولعدم قبحه فعلاً أو تركاً فالفاعل القادر التامّ متمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل أيّاً منهما كان من دون ترتّب تالٍ فاسد عليه والقياس الاستثنائي الانفصالي المسمّى ببرهان الخلف يدلّ عليه أي على الشقّ الرّابع؛ لأنّه لو لم يكن متحقّقاً في الواقع أيضاً، لزم الخلف ووقوع ما علم عدم وقوعه؛ لكون الحصر في الأربعة عقليّاً، فوقوع الأمر الخامس مستلزم للخلف والتناقض المعلوم تفصيلاً عدم وقوعه؛ لإمتناعه، والحصر العقلي في الأربعة موجب للعلم الإجمالي بكون تأثيره بأحد الأنحاء الأربعة المذكورة، والعلم التفصيلي بعدم كونه غيرها، وتعيينُ المعلوم بالإجمال في أحد الأربعة يحصل بالقياس الاستثنائي الانفصالي بإبطال ثلاثة من الأطراف لامتناعها؛ لترتّب التّالي الفاسد والمحال على غير الشقّ الرّابع لعدم ترتّب التّالي الفاسد عليه، وهذا يكفي لإثباته؛ لأنّه لو لميكن التأثير بهذا النّحو أيضاً، لزم الخلف المذكور.

وبعد بيان فذلكة كون الإنسان مختاراً في أعماله وأنّها تقع بقدرته

لابقدرته تعالى ـبمعنى أنّه الفاعل والموجد لها بالمباشرة وبلا واسطة باختياره وانتخابه وبـمعنى أنّ له التـمكّن مـن كـلّ مـن الإيـجاد لهـا والإمساك عنه على البدل حين تحقّق العلّة التامّة لإيـجادها إن كـانت مركّبة منه ومن غيره مـن دون الاحـتياج إلى مـبادي الاخـتيار غـير تصوّرها وتصوّر ما تتوقّف عليه وإن كان محتاجاً إلى غـيرها كـالقلم والقرطاس للكتابة ويعبّر عنه لهذه الجهة بالفاعل التامّ في قبال النّاقص إن احتاج إليها في تأثيره في أحدهما بالفعل ـ تبيّن خلاصة حقيقة الأمر بين الأمرين وأنّه لاجبر ولاتفويض بالنّسبة إلى أعمال الإنسان بل أمر ثالث، ويعبّر عنه بالأمر بين الأمرين، ومعناه أنّ الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله ممّا له الدخل في إيـجاده له بـناء عـلى أنّـه لايحتاج في تأثيره فيه بالفعل إلى مبادي الاختيار غير تصوّره وتصوّر مايتوقّف عليه ـهذا هو معنى تماميّة فاعليّته ـ له التمكّن من كلّ مـن الإيجاد والإمساك عنه على البدل بالتأثير مستقلّاً من دون دخالة غيره بالمباشرة وبلاواسطة لامستقلّاً ولا معه بل وحده له التمكّن بالمباشرة وبلاواسطة مستقلّاً فيكون هو الفاعل والموجد وكذا الممسك كذلك ما لم يكن مانع ومزاحم أقوى في التأثير في كلّ منهما كذلك؛ لكونه فاعلاً أقوى في تأثيره المناقض أو المضادّ لأثره إن كان، فيمنعه عن التأثير في أحدهما ومع عدمه يكون فاعلاً تامّاً مستقلّاً بالمباشرة وبلاواسطة في إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل بالاختيار والانتخاب مـا دامت العلّة التامّة لعمله موجودة وليس مجبوراً حينئذٍ لابمعنى أنّه يوجَد عمله بإيجاد الله تعالى، ولا بمعنى كونه متمكّناً من إيجاد عمله دون الإمساك

عنه كما يقول القائلان بهما.

وقد مرّ بيانه وجوابه، فيكون العمل عملاً إمّا موجوداً بإيجاده أو متروكاً بإمساكه عنه باختياره وانتخابه لتمكّنه من كلّ منهما بالفعل كذلك، فمن هذه الجهة لاجبر له في عمله بشيءٍ من المعنيين للجبر بل له الاختيار بمعنى التمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل مستقلاً بالمباشرة وبلاواسطة ولكن حيث إنّ عمله يتوقّف على العلّة التامّة ومن أجزائها وجود نفسه روحاً وجسماً وقدرته وعقله وغيرها ممّا يتوقّف عمله عليه ولم تكن فعلاً اختيارياً له وتكون من أفعال الله تعالى أو أفعال غيره إن كانت كذلك وتكون من أفعال الله تعالى بالواسطة وكلاهما غيرمقدور له وما لم يصرا موجودين لاتتحقّق العلّة التامّة لعمله إيجاداً أو إمساكاً عنه فلايتمكّن ولايقدر على تأثيره بأحد النّحوين.

وحيث إنّهما من الممكنات فوجودهما متعلّق ومرتبط به تعالى بلاواسطة أو بالواسطة بل عين التعلّق والارتباط به فليس طولاً مستقلاً في عمله وغير محتاج إلى غيره في تأثيره في عمله حتّى في علّة عمله بل هو في علّة عمله محتاج إليه تعالى بلاواسطة أو بالواسطة، وإنّما بعد تحقّق العلّة التامّة هو بنفسه وحده موجد له أو ممسك عن إيجاده إن لم‌يكن لأحدهما مانع ومزاحم أقوى ولا دخل لغيره بالمباشرة وبلاواسطة في أحدهما لامستقلاً ولامعه، فهو محتاج إليه تعالى في تأثيره في عمله بأحد النّحوين حدوثاً و بقاءً؛ لأنّ له تعالى أن لايُحدث ولايُوجد جميع العلّة التامّة أو بعضها وأن لايُبقي جميعها أو بعضها.

وأيضاً أن يصير مانعاً عن تأثيره فيه بأحـد النّحوين عـند إرادتـه لأحدهما لأجل مصلحة في الفـعل والإيـجاد إن أراد الإمسـاك عـنه، ولأجل مفسدة فيه إن أراد أن يفعله ويوجده إذا لم تكن المـصلحة أو المفسدة القائمة بعمله الاختياري، وإلّا فلابدّ من الأمر به أو النهي عنه لامنعه تكويناً عن أحدهما إن أراده، ومع مـنعه تـعالى عـن أحـدهما تكويناً إن أراده، فلايقدر عليه ولايتمكّن؛ لأنّه تعالى فاعل أقوى من كلّ فاعل فيما سواه أيّ فاعل كان، فهو فاعل تامّ بلامانع ولايمكن أن يمنعه مانع غيره؛ للزوم ترجيح المرجوح على الراجح وتأثير الضّعيف وغـير الأقوى دون الأقوى وهو محال؛ إذ مع تأثير الأقوى بإعمال قدرته إن كان قادراً يتحقّق أثره المناقض أو المضادّ لأثر غير الأقوى، فلو أثّر غير الأقوى حينئذٍ ويتحقّق أثره أيضاً ـإن أراده لو كان قادراً ـ لزم اجتماع النّقيضين أو اجتماع الضدّين وهما محالان دالّان على محاليّة ملزومهما وهو تأثير غير الأقوى، فمن هذه الجهة أي طولاً ليس الفاعل القـادر التامّ مستقلّاً وغير محتاج إليه تعالى أيضاً في تأثيره في عـمله بأحـد النّحوين بل هو محتاج إليه فيه طولاً كما بيّنّاه. وهذا معنى عدم التفويض إليه ومعناه عدم استقلاله طـولاً ويكـون مـحتاجاً إليـه تـعالى كـذلك، فالفاعل القادر التامّ عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عـمله مسـتقلّ فـي تأثيره في عمله بأحد النّحوين على البدل بالاختيار والانتخاب عرضاً، ولادخل لغيره في تأثيره في عمله بأحد النّحوين كذلك عنده إن لميكن له مانع ومزاحم أقوى وغير مستقلّ عنده طولاً ومحتاج إليه تعالى في تأثيره في عمله بأحد النّحوين بالاختيار والانتخاب كذلك.

وهذا هو حقيقة الأمر بين الأمرين الدال عليه الدليل النقلي والعقلي القطعي المطابق له وقد مرّ بيانهما مستقصى، وهذا أمر تكويني والنفس الأمري نظري اعتقادي يترتّب على إحرازه بالقطع به على أيّ نحو كان ـلعدم كفاية الظنّ القائم باحتمال الخلاف الموجب للتحيّر في الأمر الواقعي والنفس الأمري ـ فوائد كثيرة قد بيّنّا بعضها في السابق كما أنّ في عدم إحرازه بالقطع وحصول الشكّ والتحيّر فيه مضارّ ومفاسد كثيرة أخلاقيّة وعمليّة كإحراز عدمه بأن يعتقد الجبر أو التّفويض وقد ذكرنا بعضها في القبل وليس مسألة تعبّديّة عمليّة يكتفى بالظنّ بها ولو كان حجّة؛ لانّ الظنّ لايغني في الأُمور الاعتقاديّة شيئاً.

نعم، لهذه المسألة آثار تعبّديّة عمليّة كما يبحث عنها في باب الطهارة بالنسبة إلى الأشخاص كالكفّار وغيرهم كالمجبّرة والمفوّضة.

تنبيه: وهو أنّ الأمر بين الأمرين ـالّذي قوامه بتوقّف عمل الفاعل القادر التامّ بالله تعالى بالواسطة لا بالمباشرة وبلاواسطة كما بيّنّاه لأجل كون علّته التامّة من الممكنات فلابدّ من انتهائها إلى الواجب تعالى جلّ جلاله ـ لايستلزم كون عمله غير مقدور له ويكون إجباريّاً بعد كونه مختاراً عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من إيجاده والإمساك عنه حينئذٍ بالمباشرة وبلاواسطة من دون دخالة غيره في أحدهما بالمباشرة وبلا واسطة لا باستقلال ولا معه عند عدم المانع، فالجبر ليس في عمله نفسه بل في المقدّمات غير المقدورة له، وهذا الجبر لايترتّب عليه تالٍ فاسد عقلي وعقلائي ذكرنا بعض التوالي الفاسدة سابقاً ولانعيد.

وإنّما الجبر الّذي يترتّب عليه التالي الفاسد هو الّذي يكـون عـمل الفاعل القادر موجوداً بإيجاد الله تعالى كما هو مقالة الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي، أو كان موجوداً بإيجاده نفسه لكن لايتمكّن من تركه حينئذٍ، وإن كان متمكّناً من تركه لايتمكّن من إيجاده كما مرّ بيان كلّها مستقصى مع مايترتّب عليها من المفاسد. فـالجبر الذي يـتضمّنه عمل الفاعل القادر التّامّ عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده من جهة مقدّماته لايوجب الجبر الذي يترتّب عليه التالي الفاسد ولايمكن الالتزام به عقلاً وعقلاءً ونقلاً لأنّه جبر طولي لاعرضي والموجب له هو الجبر العرضي لاالطولي فإن عدّ هذا جبراً لأنّ فيه بعضَ الجبر من جهة علّته فلاإشكال بل لابدّ منه لأجل دخالته في نفي التفويض، فالأمر بين الأمرين مستلزم لنفي الجبر الباطل المترتّب عليه التالي الفاسد كالّذي ذكـرناه، ولنـفي التفويض كما يقول به المفوّضة كالمعتزلي ولذا يكون أمراً بينهما وهـو تمكّن الفاعل القادر التامّ عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله متمكّناً من كلّ من إيجاده والإمساك عنه بالمباشرة وبلاواسطة من دون دخالة غيره بالمباشرة وبلاواسطة لامستقلّاً ولامعه بالشركة، وهذا ينفي الجبر مـن جهة الفاعل بالمباشرة وبلاواسطة حيث لادخل لغير الفاعل القادر التامّ في إيجاد عمله أو الإمساك عنه مباشرة لامستقلّاً ولا مع الشركة معه، كما أنّ من جهة علّته التـامّة لعـمله ـحـيث تكـون عـملَ الله تـعالى بـالمباشرة أو بـالواسـطةـ يـنفي التـفويض فـيصحّ أن يـقال: لاجـبر ولاتفويض بل أمر بين الأمرين.

وهذا المذهب القيّم الشريف الشامخ الأسنى والأعلى مسـتفاد مـن

مكتب الوحي من الجمع بين الآيات الكريمة القرآنيّة كما مرّ والأحاديث المباركة الشريفة الواصلة إلينا من أهل بيت العصمة الذين هم معادن حكمة الله، وعيبة علمه، وحفظة سرّ الله، وحملة كتاب الله، وخزّان علمه، وتراجمة وحيه، وامنائه على وحيه الّذين ﴿وَآتاكُمْ ما لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ العالَمِينَ﴾[١] والّذين ﴿لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[٢] وهم الّذين بموالاتهم تمّت كلمة التوحيد التي هي الحصن المنجي من النار، وشرطه الاعتقاد بولايتهم وإمامتهمعليهم السلام وهم الّذين من أتاهم نجا ومن لميأتهم هلك، وقد ذكرنا نبذاً منها واستدللنا بها وهي إرشادات إلى أمر واقعيّ والنفس الأمريّ من كيفيّة عمل الإنسان القادر، وبيّنوهعليهم السلام على ما هو عليه فى الواقع خلاف مقالة الذين أعرضوا وتخلّفوا عنهم واقتدوا بالّذين لميكونوا في مرتبتهم وكانوا دونهم بمراتب بعيدة فحرموا وحرّموا غيرهم الّذين تابعوهم فضلّوا وأضلّوا تابعيهم، وقد دلّ عليه الدليل القطعيّ أيضاً المطابق إلى ما أرشدوا إليه وهو قرينة قطعيّة على مطابقة ما هو الظاهر للواقع وغير متواتر السند فرضاً، فطوبى لمن اعتقد بإمامتهم ووصايتهم وولايتهم، وتابع أوامرهم واجتنب نواهيهم.

---

١. المائدة (٥) الآية ٢٠.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٢٧.

القسم الخامس:

جبر صاحب الكفاية

قـول صـاحب الكـفاية ﷺ بـالجبر مـبتن عـلى كـون الإنسان القادر فاعلاً وموجداً لعمله وتاركاً له لكنّه فاعل نـاقص بالذات بـالنسبة إلى كلّ عن إيجاده وتركه وتأثيره في خصوص أحدهما يـحتاج إلى مبادئ الاختيار

و من أقسام الجبر ما قال به بعض الأصوليّين، كصاحب الكفاية وهو ممّن يقول ـحسب ظاهر كلامهـ : إنّ الإنسان القادر هو الموجِد لعمله المقدور والتارك له لا أنّ الموجِد والتارك له هو الله تعالى، وأنّ الإنسان وإن كان دخيلاً في عمله لكن دخالته ليست بنحو العلّة الفـاعليّة، بـل كالقابليّة ويعبّر عن غير العلّة الفاعليّة بالعلّة المعدّة بالمعنى الأعمّ وهي سائر أجزاء العلّة التامّة غير العلّة الفاعليّة، كما هو مقالة الحكيم، ويقول أيضاً بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص بالنسبة إلى عـمله، مـحتاج فـى تماميّته وتأثيره بالفعل إلى مبادئ الاختيار التي جـزؤها الأخـير هـو الإرادة والشوق المؤكّد، مضافاً إلى إمكان احتياجه إلى شيء آخر فـى بعض الأعمال، كالقلم، وسلامة اليد فى الكتابة، فالإنسان القادر لأجل قدرته له اقتضاء التأثير في كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على نحو السواء بالذات، ولكن ليس له بالذات اقتضاء تامّ، بـل اقـتضاء نـاقص للتأثير فى خصوص أحـد الطـرفين بـدون مـبادئ الاخـتيار ومـعنى

الاقتضاء الناقص أنّ الفاعل بدون أمر خارج عن الذات لايتمكّن من تأثيره بالفعل في شيء من الطرفين وإنّما نقصه في أنّ وحده لايكفي للتأثير في أحد الطرفين، فنقصه من جهة عدم كفايته وحده للتأثير في شيء من الطرفين ويحتاج في تأثيره بالفعل في خصوص أحد الطرفين إلى المرجّح وهو مبادئ الاختيار ويسمّى بشرط الفاعل فيكون لا اقتضاء ذاتاً بالنسبة إلى التأثير في خصوص أحدهما ككون الماهيّة لااقتضاء ذاتاً بالنسبة إلى الوجود والعدم، لكن بين الاقتضائين والإمكانين فرق بأنّ عدم الاقتضاء الذاتي للماهيّة وإمكانها معناه خلوّ الذات من الوجود والعدم، وأنّها لمتتشكّل من شيء منهما وحده أو مع غيرهما فليسامن الذاتيات ومقوّمات الذات، وعدم اقتضاء الفاعل القادر من جهة قدرته وإمكانه هو عدم اقتضاء التأثير ذاتاً له في خصوص أحدهما، و لذا تأثيره في خصوص أحدهما يحتاج إلى مبادئ الاختيار ومعها يتمكّن من التأثير بالفعل في أحدهما، ولذا عرّف المتكلّمون القدرة بكون الفاعل في ذاته يصحّ صدور العمل منه ولاصدوره، والمراد من الصحّة هي الإمكان واللّا اقتضاء المذكور، وحيث إنّ هذا التعريف لايشمل قدرة البارئ تعالى لتماميّته في الفاعليّة ذاتاً، ولا يحتاج إلى غيره في تأثيره بالفعل في العمل من مبادئ الاختيار إلّا العلم به و هو عين ذاته، للزوم كونه ناقصاً فيها، ومحتاجاً إلى غيره وهو ينافي وجوب وجوده، فالحكماء فسّروها بكون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لميفعل، سواء كانت مشيّته زائدة على ذاته كما في الممكن، أو كانت عين ذاته كما في الواجب، وسواء كان على سبيل

اشتراك الإنسان القادر بناء على كونه فاعلاً ناقصاً مع الماهيّة بناء على أصالتها في عدم الاقتضاء واللّااقتضاء وبيان الفرق بين اللّا اقتضائين لهما

تعريف المتكلّم للقدرة بما لايشمل قدرته تعالى وعدول الحكيم عنه لنقصه إلى مايشمل قدرته تعالى ولقدرة ممكن الوجود

الدوام شاء وفعل أو لم‌يشأ ولم يفعل، كما في الواجب على رأي الحكماء، أو شاء في وقت وفعل فيه ولم يشأ في وقت ولم‌يفعل فيه، كما في الواجب أيضاً على رأي المتكلّمين، وليس من شرط القدرة عند الحكماء تفكيك الفعل عن الفاعل ولا تعلّقها بالطرفين في وقتين، ولايكون المعتبر فيها عندهم دوام الفعل أو دوام الترك. بل هي بهذا المعنى يعمّ الجميع في مقابل الفاعل بالايجاب وبالطبع الذي لايكون تأثيره في فعله مع العلم والإرادة والمشية كتأثير النار في الإحراق مثلاً، وهذا التعريف يشمل قدرة الواجب تعالى وقدرة الإنسان القادر الذي هو فاعل ناقص ذاتاً، ويشمله تعريف المتكلّمين للقدرة. فالحكيم والمتكلّم كلاهما يعتقدان بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً، وليس له اقتضاء تامّ لأحد الطرفين على البدل بحيث لايحتاج إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحدهما قال صاحب المنظومة:

المتكلّم والحكيم كلاهما مع اختلافهم في تعريف القدرة يعتقدان أنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً ويحتاج في اختيار خصوص أحد الطرفين إلى المرجّح له وهو مبادئ الاختيار

عقيب داع دركنا الملائما   شوقاً مؤكّداً إرادة سما

أي العمل يصدر من الإنسان بعد الإرادة لاحتياجه إليها، وعلى أي تقديرٍ حيث إنّ صاحب الكفاية يقول: صدور العمل عن الإنسان القادر مسبوق بمبادئ الاختيار، ويكون اختياريّته بكونه مسبوقاً بها، فهو قائل بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص، وقائل بكون أعمال الإنسان غير اختيارية أيضاً بمعنى عدم كونه مسبوقاً بالإرادة فضلاً عن عدم الاختيارية بمعنى عدم تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده؛ لعدم كون ما به الاختيار اختياريّاً وهو الإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي هي شرط للفاعل؛ للزوم كون

قول صاحب الكفاية بأنّ الإنسان القادر فاعلٍ ناقص يحتاج في اختياره لأحد طرفي العمل المقدور إلى مبادئ الاختيار مع قوله بأنّ الإرادة التي هي الجزء الأخير لها غير اختياري فلابدّ من انتهائها إلى إرادة الله تعالى

الإرادة إرادياً، فيلزم التسلسل وهو محال، كما صرّح به وكذا سائر أجزاء مبادئ الاختيار غير اختياريّ بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة؛ إذ لو كان اختياريّاً بهذا المعنى فينقل الكلام إلى الإرادة التي هي ما به الاختيار والجزء الأخير لمبادئ الاختيار، فلابدّ من كونها مسبوقاً بالإرادة فيلزم التسلسل، فلابدّ من انتهائها إلى إرادة ليست مسبوقة بالإرادة وهي إرادة الله تعالى فإنّها عين ذاته فيكون عمل الإنسان القادر غير اختياري، فلا يستحقّ الثواب والعقاب عليه، ولايجوز إجراء العقاب على من عصى؛ لكونه ظلماً عليه؛ لعدم استحقاقه له، وأيضاً إرادة الإنسان التي هي الجزء الأخير للعلّة التامّة لإيجاد عمله تنتهي إلى إرادة الله تعالى مع سائر مقدّماته، لكونها من الممكنات، وكلّ ممكن لابدّ من أن ينتهي وجوده في الخارج إلى وجود الواجب، فعمل الإنسان إيجاداً أو تركاً ينتهي إلى إرادة الله تعالى، فيكون هو الموجِد والتارك له لا الإنسان، فيكون عمل الإنسان إجباريّاً بمعنى كونه عمل الغير، كالجبر الذي يقول به الأشعري إلّا أنّه يقول: إنّ الموجِد لعمل الإنسان هو الله بالمباشرة وبلاواسطة.

وصاحب الكفاية يقول: حيث إنّ عمل الإنسان يكون ما يتوقّف عليه من الإرادة غير اختياريّ وينتهي إلى إرادة الله تعالى، فينتهي إيجاده وتركه إلى إيجاد الله تعالى وتركه، والقدر المشترك بينهما أنّ عمل الإنسان يقع في الخارج بقدرته تعالى وبإرادته بالآخرة، وهذا هو الجبر الأشعري ولو بالواسطة لابالمباشرة وبلاواسطه.

فيرد عليه ما يرد على الأشعري. فاجاب بأنّ عمل العبد والإنسان

وإن ينتهي إليه تعالى لانتهاء كلّ ممكن إليه ولو بالواسطة مع عدم كونه اختياريّاً لما ذكر إلّا أنّ هذا الانتهاء لايوجب عدم استناد عمل الإنسان إليه ولميكن عمله عملاً له إيجاداً أو تركاً؛ لأنّ القضاء اللازم الإلهيّ اقتضى إيجاد الأناسي المختلفة ذاتاً من جهة السعادة والشقاوة لإمكانهما، وكونه تعالى فيّاضاً وجواداً مطلقاً، فأوجد بعضهم سعيداً وبعضهم شقيّاً ذاتاً؛ فإنّ السعيد بإمكانه وفقره الذاتي يطلب منه بلسان الحال إعطاءه إيّاه الوجود، وكذا الشقيّ فإمساكه تعالى عنه ممتنع وقوعاً لأنّه يوجب تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لتماميّته تعالى في الفاعليّة وتماميّة القابل في القابليّة لإمكانه الذاتيّ والوسائط إن كانت محتاجة إليها فهي ممكنة تامّة في القابليّة أيضاً، فلابدّ من إيجادها؛ لعدم لزوم التخلّف المذكور، وأيضاً الإمساك عن إعطاء الوجود مستلزم للبخل في مورد المستحقّ ذاتاً للإعطاء؛ لعدم إعطاء حقّه مع أنّه يجب إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، لكونه عدلاً فأعطى كلّاً من السعيد والشقيّ حقّهما وهو الوجود؛ لئلا يلزم المحذوران، فمقتضى ذات السعيد بوجوده بالعرض العمل الحسن والإطاعة، ومقتضى ذات الشقيّ بوجوده بالعرض العمل القبيح والعصيان، ومعلوم أنّ الإطاعة والعصيان موضوعان لاستحقاق الثواب والعقاب عقلا وعقلاء، فاستحقاق الثواب والعقاب من لوازم السعادة والشقاوة الذاتيّين للإنسان، والذاتي لا يعلّل، ولا يحتاج بحسب رتبة ذاته إلى العلّة وجعلها إيّاها، فإنّ الذاتيات فوق الجعل؛ لوجدان كلّ ماهيّة لذاته وذاتياته بالذات لابالجعل، وإعطاء الغير؛ فإنّ الإنسان حيوان ناطق بالذات لا بالجعل وإعطاء الغير، وإنّما الذاتي في تحقّقه في الخارج

جواب صاحب الكفاية عن إيراد الجبر عليه بأن عمل الإنسان القادر ينتهي إلى ذاتيّاته من السعادة والشقاوة لا إلى الله تعالى حتّى يلزم الجبر

بالعرض يحتاج إلى العلّة، وجعلها إيّاه فيه. فاستحقاق الثواب والعقاب يكونان على عمل العبد من إطاعته وعصيانه، وهما من لوازم ذاته وماهيّته من السعادة والشقاوة لامن فعل الله تعالى وإيجاده لهما حتّى لايصحّ الثواب والعقاب عليهما؛ لكونهما عمل غير الإنسان والوجه في إيجاد الله تعالى للسعيد والشقيّ اللّذين تكون السعادة والشقاوة لهما ذاتيّين أنّه لولاه يلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة والبخل بالنسبة إلى الفيّاض والجواد المطلق، هذا توضيح مّا لمرام صاحب الكفاية ممّا ذكره في المجلّد الأول في بحث الطلب والإرادة. وفي المجلّد الثاني في بحث التجرّي من حجّيّة القطع وقد بيّن مرامه بعض الأساطين من تلامذته في حاشيته على الكفاية في بحث الطلب والإرادة بعد مقدّمات أربعة ابتناه عليها وأثبت ذاتيّة السعادة والشقاوة، وأنّ إيجاد هما بقضاء لازم إلهي مبتنٍ على الوجهين اللذين ذكرناهما من مسألة عدم لزوم التخلّف والبخل ونتعرّض ما قاله في آخر البحث.

إيرادنا على جواب صاحب الكفاية ﷺ وأنّه لايرفع الإيراد عليه

أقول: صاحب الكفاية قائل بكون الإنسان القادر موجداً لعمله وتاركاً له على ما يقتضيه المرجّح، ففيه اقتضاء إيجاد عمله واقتضاء تركه على نحو سواء إلّا أنّ هذا الاقتضاء بالنسبة إلى الطرفين ناقص ذاتاً بمعنى أنّه يحتاج في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين إلى أمر خارج عن ذاته المسمّى بشرط الفاعل، وأنه بدون شرط الفاعل لايتمكّن من تأثيره بالفعل في شيء من الطرفين، فيكون مقتضياً وفاعلاً ناقصاً بمعنى أنّه وحده وبدون شرط الفاعل لا يتمكّن من تأثيره بالفعل في كلّ من الطرفين على البدل عند تحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة لإيجاد العمل كما

هو مقالة الحكيم والمتكلّم كليهما وذلك الشرط المتمّم للفاعل هو مبادئ الاختيار المركّبة من أجزاء يكون كلّ جزء له التقدّم بالطبع على الآخر، والجزء الأخير لها هو الشوق المؤكّد المسمّى بالإرادة والاختيار ولها التأخّر بالطبع من الكلّ وبتحقّقها يتمّ الفاعل، ولأجل توقّف عمل الإنسان القادر على مبادئ الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة يسمّى عمله إراديّاً واختياريّاً بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة والاختيار ومتوقّفاً عليها في قبال الفاعل بالطبع حيث إنّ عمله ومعلوله ليس مسبوقاً بمبادئ الاختيار حتى يكون مسبوقاً بالإرادة ويكون إراديّاً واختياريّاً، وهذا معنى اختياريّة عمل الإنسان عند الحكيم والمتكلّم، كما هو المذكور في كتبهم، وحيث إنّه من العدليّة ومن القائلين بالحسن والقبح الفاعليّين، وإنّ بعض الأفعال حسن وموجب لمدح فاعله واستحقاقه للثواب، وبعضها قبيح وموجب لذمّ فاعله واستحقاقه للعقاب في قبال الأشاعرة غير القائلين بهما، وبأنّ شرط الحسن والقبح المذكورين اختياريّة العمل، وكونه مسبوقاً بالإرادة، ويرى أنّ شرط الفاعل لعمل الإنسان القادر ليس اختياريّاً بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة للزوم كون الإرادة إراديّاً، فيتسلسل.

يقول: إنّ عمل الإنسان القادر ليس اختياريّاً لا لاجل نفسه بل لأجل ما يتوقّف عليه من الإرادة التي بها يكون اختياريّاً، فلابدّ من انتهائه إلى ارادة غير إراديّة وهي ارادة الله تعالى لئلّا يلزم التسلسل مع كون ما يتوقّف عليه وهو الإرادة من الممكنات أيضاً، فينتهي إلى إرادة الله تعالى؛ للزوم انتهاء كلّ ممكن إلى الواجب تعالى، فيكون عمل الإنسان

القادر عملاً له تعالى، فيكون إجبارياً بمعنى كونه عملاً لله تعالى، كما يقول به الأشعري، فيرد عليه ما يرد عليه.

فأجاب بأنّ عمل الإنسان القادر وإن كان غير اختياريّ إلّا أنّه لاينتهي إلى إرادة الله تعالى حتّى يكون عملاً لله تعالى، كما يقول به الأشعري، لأنّه ينتهي إلى الذاتيات للإنسان وهي السعادة والشقاوة اللتين أوجدهما الله تعالى بمقتضى قضائه اللازم حتّى لا يلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة والبخل في الفيّاض والجواد المطلق، فالإطاعة والمعصية اللّتان هما موضوعان للحسن والقبح العقليّين من لوازم السعادة والشقاوة وهما ذاتيّتان للإنسان غير مجعولتين؛ لأنّ الذات والذاتيّات فوق الجعل لوجدان كل ماهيّة لذاتها وذاتيّاتها بنفسها، فليس عمل الإنسان القادر عملاً له تعالى حتى يرد ما يرد على الأشعري.

بيان الفوائد المترتّبة على اختياريّة عمل الإنسان القادر ومع عدمها لاتترتّب هي عليها

واعلم، أنّ اختياريّة عمل الإنسان شرط ودخيل في كثير من الأمور لاسيّما عند العدليّة، منها: إمكان تهذيب النفس وتخليتها وتعريتها عن الرذائل، وتحليتها بالفضائل ونتيجتهما صيرورة النفس محلاً قابلاً لإفاضة النور الإلهيّ، والعلم الإفاضي والإشراقي وإدراك الأشياء كما هي ورؤيتها بعين القلب لإفاضته من الله تعالى أو جنوده وملائكة الله تعالى على القلب وهو علم مطابق للواقع مسمّىً باليقين، وليس جهلاً مركّباً وقطعاً على خلاف الواقع حيث إنّه مضادّ للصفات الرذيلة الأخلاقيّة لايجتمع معها في القلب، فلابدّ من إزالتها بمخالفتها عملاً بعدم إتيان ما يحصل به ما يلائمها، وإتيان العمل الذي ليس فيه ما يلائمهما

حتى تصير النفس محلاً قابلاً بالفعل لافاضته من أحدهما، فيصير الإنسان إنساناً كاملاً وإنساناً كريماً، ولهذا العلم آثار كريمة شريفة، كالرضا بقضاء الله تعالى، والتسليم لأوامره ونواهيه، ولما أراد الله تعالى منه، وكالحبّ في الله والبغض في الله ولو كان المبغوض عند الله تعالى أقرب الناس إليه، قال الله تعالى:

﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾[1] وصيرورة الإنسان أهل الخشية من الله تعالى ﴿إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ ٱلْعُلَمٰٓؤُاْ﴾[2] وهي الخشية من عظمة الله المختصّة بالعالم بالعلم الإفاضي والإشراقي دون العالم بالعلم الاكتسابي؛ فإنّه ليس مضادّاً مع الصفات الرذيلة الأخلاقيّة، كالمحبّة لمحادّي الله ورسوله ومبغوضهما والبغض مع محبوبهما وليس له الخشية من الله تعالى وآثار كريمة أخر ليس هنا محلّ ذكرها.

وإذا صار الإنسان ذا نفس كريمة فيصير صالحاً ومصلحاً لنفسه ولغيره، ولدنياه ولآخرته، ولدنيا غيره وآخرة غيره، ويعمّر الدنيا والآخرة، فله حياة طيّبة في هذه الدنيا وفي الآخرة، ويكون دخيلاً في الحياة الطيّبة لنفسه ولغيره بقسميها، والإنسان المختار يتمكّن من وصوله إلى الغرض من خلقته وهو صيرورته عبداً بقول مطلق، وعبداً مطلقاً في جميع أموره، وهذا مقام شامخ للإنسان ليس مقام أشمخ منه،

---

١. التوبة (٩) الآية ٢٤.

٢. فاطر (٣٥) الآية ٢٨.

يشهد عليه القرآن الكريم ﴿سُبْحانَ الَّذِي أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً﴾[١] الى ﴿ثُمَّ دَنا فَتَدَلّىٰ فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ فَأَوْحىٰ إِلىٰ عَبْدِهِ ماأَوْحىٰ﴾[٢] فإنّ الصالح للعروج إلى مقام القرب مثل هذا العبد المطلق، والصالح لإيحاء أسراره الخفيّة أيضاً هو مثل هذا العبد المطلق ـ قد خرجنا عن البحث ـ وهذه الآثار من آثار العمل الاختياري لا الإجبارى.

منها: كون الاختيار شرطاً لصحّه جعل الأحكام والوظائف، وعدم لغويّته، وصحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها وإيصالها إلى الناس، وعدم لغويّتهما، ولصحّة ترتّب استحقاق الثواب والعقاب على موافقة الأحكام عملاً، ومخالفتها كذلك، ولصحّة إجرائها في الدنيا والآخرة لأجل إجراء الأحكام والعمل بها؛ إذ مع عدم صحّته واطّلاع الناس عليه لايعمل الناس بها، وقاعدة التحسين والتقبيح العقليّين التي يترتّب عليهما مسائل كثيره عند العدليّة تبتني على اختياريّة عمل الإنسان والاختيار الذي هو دخيل في الأمور المذكورة هو عبارة عن كون الإنسان القادر متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده لاعبارة عن كونه مسبوقاً بالارادة والاختيار، وهو يبتني على كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً لاناقصاً، ومعناه أنّه لايحتاج في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين لعمله حين وصلت النوبة إلى تأثيره وهو عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله إلى مبادئ الاختيار، وهذا معنى كونه فاعلاً تامّاً ومختاراً في قبال كونه فاعلاً ناقصاً، وكونه محتاجاً إلى

بيان معنى اختيارية عمل الإنسان القادر التي تترتّب تلك الفوائد المذكورة عليه لأجلها لكونها شرطاً لها

---

١. الإسرىٰ (١٧) الآية ١.

٢. النّجم (٥٣) الآية ٨ ـ ١٠.

مبادئ الاختيار حين ما ذكر، وهذا الفاعل ليس مختاراً بالمعنى المذكور،بل بمعنى كون العمل مسبوقاً بالإرادة والاختيار بهذا المعنى مبنيّ على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً.

والاختيار بالمعنى الأوّل وقع فيه النزاع بين الأشاعرة و المعتزلة من العدليّة، وأنكره الأشاعرة وأقاموا الدليل على عدمه دون الاختيار بالمعنى الثاني؛ فإنّهم لا ينكرونه.

وأوردوا على الأوّل ردّاً على المعتزلة ـ الذين يزعمون أنّهم قائلون به ـ بأنّه مستلزم للتوالي الفاسدة المتعدّدة الدالّة «إنّاً» على فساد متلوّها.

وأدلّتهم تبتني على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً لأجل تسلّمه بين الفريقين؛ لأجل أنّهما عرّفا القدرة بمعنى يكون واجده فاعلاً ناقصاً وقد مضى تعريفها سابقاً من المتكلّمين.

فمنشأ الإشكالات والإيرادات على عدم كون الإنسان القادر مختاراً من الأشاعرة، والجواب عنها من المعتزلة بأجوبة مختلفة مبتنٍ على الاتّفاق على أنّ الإنسان القادر فاعل ناقص محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل إلى مبادئ الاختيار، وأنّه بدونها لا يتمكّن من تأثيره بالفعل في أحدهما واختياره.

ومراد الأشاعرة من الاختيار الذي ينكرونه هو الاختيار بالمعنى الأوّل دون الثاني، ويقولون بأنّه بعد الاتّفاق على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً لايمكن أن يكون مختاراً بالمعنى الأوّل الذي هو شرط لأمور كثيرة عندكم أي كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً أمر متّفق عليه بين المتكلّمين والفلاسفة، إنّما الاختلاف بينهم في قدرة الله تعالى.

والفلاسفة يقولون: إنّ كونه تعالى قادراً ليس بمعنى كون الإنسان قادراً وتعريف القدرة بما عرّفه المتكلّمون غير شامل لقدرة الله؛ لأنّه فاعل تامّ.

وإشكال صاحب الكفاية‏ من قوله بعدم كون الإنسان القادر مختاراً؛ لعدم كون ما به اختياريّة عمله من الإرادة والاختيار اختيارياً مبتنٍ على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً؛ لاتّفاق الكلّ عليه، ولذا بعد الاتّفاق عليه أجاب القائلون بكونه مختاراً بأجوبة مختلفة، كالمعتزلة وسائر العدليّة، كالشيعة، فإشكال الأشاعرة على كون الإنسان مختاراً وجواب غيرهم منه مبنيّ على كونه فاعلاً ناقصاً؛ لاتّفاق الكلّ عليهم، ومنشأ وقوع صاحب الكفاية في ورطة الإشكالات والجواب عنها بما أجاب تسلّمه أيضاً بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص، وذكروا منشأ آخر للقول بعدم كون الإنسان القادر مختاراً وهو عدم جوار تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، ولكنّه يبتني على كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً، كما بيّنّاه سابقاً في الكتاب والمقدّمة ويترتّب عليه تالٍ فاسد لايلتزمون به وهو كون عمل الله تعالى إجبارياً لأنّ عمله يحتاج إلى العلّة التامّة؛ لكونه ممكناً بالذات؛ ومع وجودها له يجب صدوره منه مع عدم تمكّنه من تركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و هو لا يجوز وإن لم تتمّ لفقدان بعض أجزائها كالعلّة القابليّة ونحوها فعند تحقّقه يجب صدوره منه مع عدم تمكّنه من تركه؛ لما ذكر و هو عمل إجباري لأجل التمكّن من أحد طرفي المقدور من الإيجاد والترك دون الآخر، كالفاعل الموجب ـ بفتح الجيم ـ والفاعل بالطبع حيث إنّه يتمكّن من الإيجاد دون الترك حين تحقّق العلّة لإيجاد معلوله و الفرق بينهما بأنّ القادر يلتفت

إلى عمله الصادر منه قبل صدوره منه دون الفاعل الموجب و بالطبع لاتأثير له في اختياريّه العمل والتمكّن من كلّ من الإيجاد والترك على البدل وإن ثبت أنّه فاعل تامّ لايرد على اختياريّة عمل الإنسان بالمعنى الأوّل إشكال، ولايترتّب عليه تال فاسد واقعي، كما أثبتناه سابقاً، ويثبت ما هو شرط ودخيل في أمور كثيرة من الأمور التكوينيّة والتشريعيّة، وحيث إنّ القائلين بكون الإنسان القادر مختاراً قائلون بكونه فاعلاً ناقصاً ولم يقدروا على إثبات كونه فاعلاً تامّاً، فلم يقدروا على إثبات اختياريّة عمل الإنسان القادر بالمعنى الأوّل ولميقولوا به وقعوا في الحيص والبيص به، فصاروا قائلين بكونه مختاراً بمعنى كون عمله مسبوقاً بالإرادة والاختيار، وقالوا بكفاية هذا الاختيار لما هو مشروط باختياريّة عمل الإنسان القادر، وهذا هو الاختيار بالمعنى الثاني مع أنّ هذا الاختيار لا يكفي لما هو مشروط باختياريّة عمل الإنسان كالتكليف، واستحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما وغيرها؛ فإنّه نوع جبر ينافي شرطيّته لما هو مشروط بالاختيار.

القائلون بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً حيث لميتمكّنوا من إثبات كونه فاعلاً تاماً يقولون بكونه مختاراً بمعنى كون عمله مسبوقاً بالإرادة وقالوا بكفاية هذا الاختيار لما هو مشروط بالاختيار مع أنّ هذا الاختيار لايكفي لما هو مشروط بالاختيار لأنّه نوع جبر

وأجابوا عنه بجواب لا يرفع الإشكال، ولا يثبت كفايته؛ لما هو مشروط بالاختيار؛ فإنّ سعد الدين التفتازاني من علماء الأشاعرة قال في شرح المقاصد[1] في مقام إثبات عدم كون الإنسان القادر مختاراً بمعنى وقوع عمله بقدرته إيجاداً أو تركاً متمكّناً من كلّ من الإيجاد والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده في الدليل الثالث:

---

١. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٢٩.

لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكّناً من فعله أو تركه؛ إذ لو لم يتمكّن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم أعني التمكّن من الفعل والترك باطل؛ لأنّ رجحان الفعل على الترك إمّا أن يتوقّف على مرجّح أولا.

كلام التفتازاني في عدم كون الإنسان القادر مختاراً بناء على كونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور محتاجاً إلى مبادئ الاختيار في صيرورته تامّاً بالنسبة إلى خصوص أحدهما

فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، وينسدّ باب إثبات الصانع لأنّه مع عدم المرجّح للفاعل الناقص المحتاج إلى الشرط الدخيل في تماميّته وتأثيره في فعله بالفعل يلزم تحقّق الفعل بدون الفاعل والفاعل الناقص لا أثر له، فيلزم تحقّق الممكن بدون العلّة التامّة؛ إذ عدم الفاعل مستلزم لعدم تحققّها لأجل عدم تحقّق جزئها، فيلزم عدم احتياج الممكن في وجوده إلى العلّة التامّة وأنّه يتحقّق بدونها ويكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محض الاتّفاق من غير اختيار العبد.

وعلى الأوّل: إن كان ذلك المرجّح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره منه، فيلزم التسلسل وهو محال أو الانتهاء إلى مرجّح لا يكون منه، وإذا كان المرجّح ابتداء أو بالأخرة لامن العبد بل من غيره فهو موجب لعدم استقلال العبد في عمله؛ لدخالة المرجِّح الذي هو فعل الغير في تحقّقه أيضاً فيكون الغير دخيلاً في تحقّقه، وهذا معنى عدم استقلال العبد وعدم تمكّنه من الترك؛ لعدم تماميّة الفاعل لاختياره لأجل عدم المرجّح له؛ لأنّ الترك لميجز وقوعه مع التساوي ـ أي مع وجود المرجّح للطرفين وعدم أقوائيّة أحدهما ـ فكيف مع المرجوحيّة ـ أي مع عدم المرجّح له ووجود المرجح للفعل ـ ولأنّ وجود الممكن ما

لم‌ينته رجحانه إلى حدّ الوجوب لم يتحقّق على ما مرّ، ولايخفى أنّ هذا إنّما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل إلى قدرته من غير جبر، ولا يفيد أنّ العبد ليس بموجد لأفعاله، انتهى كلامه.

الدليل الثالث للأشاعرة في ردّ العدليّة في مسألة اختياريّة عمل الإنسان القادر وعدمها يدلّ على أنّ محلّ الاختلاف بينهما في اختياريته بمعنى كونه متمكّناً من كلّ إيجاده وتركه

مراده من كلامه الأخير «أنّ الدليل لا يثبت مدّعى الأشاعرة وهو فعل العبد بقدرته تعالى وبإيجاده.»

أقول: هذا الدليل الثالث ينادي بأعلى صوته أنّ محلّ الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة إثباتاً ونفياً هو اختياريّة عمل العبد والإنسان القادر بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من الإيجاد والترك على البدل حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده لا بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة ولو مع التمكّن من أحد الطرفين دون الآخر كما هو مقتضى كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً، وأنّ الدليل على عدم كونه مختاراً مبنيّ على كونه فاعلاً ناقصاً، كما هو المتّفق عليه بينهما، وأنّ لازم كونه فاعلاً ناقصاً عدم تمكّنه من كلّ من الإيجاد والترك على البدل وتمكّنه من أحد الطرفين فقط، وهو الذي له المرجّح لتمامية الفاعل له وعدم التمكّن من الذي ليس له المرجّح؛ لعدم تماميّة الفاعل له والاختلاف بين القائلين بكون عمل الإنسان القادر يقع بقدرته وهو الفاعل أو التارك لعمله باختياره والقائلين بعدمه كالاختلاف في معنى اختياريّته بين القائلين بالاختياريّة.

والجواب عن الإشكالات التي أوردت على عدم وقوعه بقدرته وعلى عدم اختياريّته كلّها مبتنية على كونه فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار، واعتقادهم بعدم كونه فاعلاً تامّاً لأجل عدم إمكانه

إمكانا وقوعيّاً وما تضمّن كلام صاحب الكفاية من كون عمل الإنسان القادر اختياريّاً بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة، وأنّه غير اختياريّ لأجل عدم كون ما به الاختيار وهو الإرادة غير اختياريّ، ولأجله ينتهي إلى كونه فعلاً له تعالى وهو جبر أشعريّ.

وجوابه عنه بأنّ عمل الإنسان القادر مستند إلى ذاته وذاتـيّاته مـن السعادة والشقاوة، وأنّه تعالى أوجدهما بمقتضى قضاء لازم إلهيّ ـكما بيّنّاه سابقاً ـ كلاهما مبتنيان على كون الإنسان القـادر فـاعلاً نـاقصاً. ونحن نجيب عن كلّ واحد ممّا ذكر إن شاء الله تعالى ونشرع بردّ المبنى لما ذكر وهو كون الإنسان القادر فـاعلاً نـاقصاً وإن بـيّنّاه سـابقاً بأنّ الإنسان القادر إذا كان مختاراً بمعنى كون عمله مسبوقاً بـالإرادة التـي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي كلّ جـزء مـنها يـترتّب عـلى الآخر، فيكون فاعلاً ناقصاً بالذات، بمعنى عدم تمكّنه من إيجاد عمله أو تركه بدون المرجّح وبه يتمّ فاعليّته بالفعل عند تحقّق سـائر مـا له الدخل في إيجاده إن احتاج عمله إليه أيضاً؛ فإنّ رتـبة تأثـير الفـاعل والموجد للعمل بالفعل متأخّر عن تحقّق سائر ماله الدخل فيه بالفعل.

بيان تـابعيّة تأثـير الإنسان القـادر فـي خصوص أحد طرفي العـمل المـقدور وعدمه فيه للمرجّح وعدمه إن كان فاعلاً ناقصاً وكونه مستلزماً للجبر

فإذا وصلت النوبة إلى تأثيره بالفعل فإن لم يكن لشيء مـن إيـجاد العمل والإمساك عنه وتركه مرجّح فلا يقع العمل ولا يوجد، لأجل عدم العلّة التامّة لإيجاده ووجوده لأجل عدم تماميّة العلّة الفـاعليّة له مـن جهة عدم المرجّح لأحد الطرفين من الإيجاد والإمساك عنه وإن كـان لكلّ منهما المرجّح على نحو التساوي فيتزاحمان في المرجحيّة لعـدم رجحان أحدهما على الآخر لما يناسبه إيجاداً أو تركاً، فلا يتمّ الفاعل

والموجد، فلا تتحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل لأجل عدم العلّة الفاعليّة التي من أجزائها فلايوجد العمل ويترك، وإن كان لأحدهما المرجّح دون الآخر أو كان المرجّح لكلّ من الطرفين الآخر ولكن كان أحدهما أقوى من الآخر أو أهمّ منه فيصير الفاعل ومعطي الوجود تامّاً؛ لتحقّق شرط تأثيره بالفعل، فتتحقّق العلّة التامّة لاختيار ما له المرجّح أو المرجّح الأقوى أو الأهمّ دون الآخر، فلايتمكّن من اختيار ما ليس كذلك؛ لعدم العلّة الفاعليّة لاختياره إيجاداً أو تركاً؛ لأجل عدم المرجّح الذي هو شرط تأثيرها بالفعل في أحدهما فيلزم الجبر بمعنى عدم تمكّن الفاعل القادر من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، و إنّما يتمكّن من أحدهما فقط.

يترتّب على الجبر الذي من لوازم القول بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً بالذات بعض مايترتّب على قول الأشعري والحكيم من الجبر

وهذا هو الجبر بالمعنى المذكور الذي يكفي لترتّب التالي الفاسد الذي يترتّب على قول الأشعري والحكيم اللذين يقولان: إنّ الفاعل والموجد ومعطي الوجود لعمل الإنسان القادر هو الله تعالى وإن كان بينهما الفرق من جهة أخرى لادخل لها في اختياريّة العمل وعدمها، كما بيّنّاها سابقاً من عدم صحّة إرسال الرسل، وإنزل الكتب، وجعل الأحكام والتكاليف، ولغويّتها، وعدم استحقاق الإنسان القادر للثواب و العقاب على عمله؛ لعدم كونه عملاً له، بمعنى أنّه لم يوجده أو لميتركه، وعدم صحّة إجراء الثواب بما أنّه أجر للعمل وإجراء العقاب عليه؛ لعدم استحقاقه لهما، فيكون الأوّل تفضّلاً لا أجراً، والثاني ظلماً عليه، وكون العمل مسبوقاً بالإرادة مع تمكّنه من أحد الطرفين دون الآخر لا يكفي لعدم ترتّب التالي الفاسد عليه من الأمور المذكورة ولو سلّم أنّ عمله

ينتهي إلى ذاتياته من السعادة أو الشقاوة.

ومن قال: يكفي لعدمه وكان ممّن يقول بأنّ الموجد لعمل الإنسان القادر هو نفسه بلاواسطة وبالمباشرة فهو من جهة عجزه لإثبات اختياريّة العمل للفاعل القادر بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده إمّا لقوله بكون الفعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو تركه إلى المرجّح ومبادئ الاختيار، وإمّا لقوله بامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً حتى فيما إذا كانت علّته الفاعليّة هي الفاعل القادر الذي منشأه كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً أيضاً؛ فإنّ منشأ القول بامتناع تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة له مطلقاً.

كون العلّة لعدم تحقّق المعلول والممكن منحصراً في عدم وجود العلّة التامّة لوجوده مطلقاً حتى فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة هي الفاعل القادر وهو يتوقّف على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً، وفصّلناه في الكتاب وأجبنا عنه.

إثبات كون الإنسان القادر مختاراً الذي هو شرط لكثير من الأمور بحيث لايترتّب عليه تالٍ فاسد يتوقّف على إثبات كونه فاعلاً تامّاً بالذات

وإنّما حسم مادّة هذه العويصة التي صيّرت العقول حيارى وصارت موجبة للعجز عن حلّها، والتجاء كثير منهم إلى ما بزعمهم يوجب حلّها ويرفعها، ولكنّه بمراحل من حلّها ورفعها يكون بإثبات أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بمعنى أنّه لا يحتاج في تأثيره بالفعل في عمله إيجاداً أوإمساكاً عنه إلى مبادئ الاختيار، وليست هي شرط فاعليّته وتأثيره في عمله بالفعل إيجاداً أو تركاً وإمساكاً عنه وإن أمكن أن يحتاج كذلك

إلى غيرها، كاحتياجه في الكتابة إلى القلم وإلى اليد وسلامتها، وأنّه يتمكّن عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله من كلّ من إيجاده والإمساك عنه بالفعل، سواء لم يكن لشيء منهما مرجّح أو كان المرجّح لكلّ منهما مع التساوي أو مع أقوائيّة مرجّح أحدهما أو كان المرجّح لأحدهما دون الآخر، وهذا التمكّن في جميع الصور، وفي هذه الصورة أيضاً من جهة عدم دخالة المرجّح الذي هو مبادئ الاختيار في فاعليّة الفاعل وتأثيره بالفعل، واختياره لأحدهما وانتخابه، وأنّه بدون هذا المرجّح متمكّن من كلّ منهما على البدل، وأن المرجّح المذكور لادخل له في التمكّن من الإيجاد أو الترك بالاختيار بوجه، وإنّما له الدخل في حسن العمل وممدوحيّته إيجاداً أو تركاً، وعدم قبحه ومذموميّته، ولذا وقوع العمل غالباً تابع للمرجّح لأجل عدم اختيار الفاعل القادر العاقل لأحدهما وقوعاً إذا لميكن له المرجّح، لكونه قبيحاً قبحاً فاعليّاً عندالعقل والعقلاء لأجل لغويّته وعدم النتيجة، أي يستحقّ فاعله للمذمّة والملامة، والموجب لترتّب التالي الفاسد عدم تمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، وإنّما تمكّن من إيجاده فقط دون تركه أو كان المرجّح لتركه دون إيجاده وكان متمكّناً من تركه دون إيجاده، ومع إثبات تمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده أو تمكّنه من إيجاده أيضاً إذا كان المرجّح لترك عمله. فيرفع الإشكال، ولا يترتّب التالي الفاسد من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وهكذا لتحقّق ما هو دخيل وشرط لصحّه

ما ذكر وهو كون الفاعل القادر متمكّناً من كلّ من الإيجاد والترك على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله، وإذا كان المرجّح لتركه فكان متمكّناً من إيجاده أيضاً، ولايلزم تال فاسد آخر أيضاً.

وإن انتهى العمل من جهة عدم اختياريّة مقدّماته كلّاً أو بعضا إلى قدرته تعالى أو إلى السعادة أو الشقاوة، ولو قلنا بكونهما ذاتيّين على خلاف الواقع ومع فرض التسليم وإن كان مخالفتهما أمراً صعباً شديداً بحسب الوقوع مع إمكانها والتمكّن منها؛ لأنّهما من جهة لوازمهما وملائماتهما تكونان داعيين، ويتشكلّ منهما ومن غيرهما مبادئ الاختيار، وقلنا: إنّه لادخل لها في التمكّن من إيجاد العمل أو تركه وإن كانت دخيلة في حسن العمل وممد وحيّته؛ لعدم لغويته وكونه ذا فائدة لأنّه عند تحقّق مقدّمات العمل بإيجاد الغير من وجود الفاعل وقدرته مع سائر ماله الدخل فيه ممّا يكون غير اختياريّ ولم‌يكن مانع فإنّ الفاعل القادر يتمكّن من كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، وهذا هو الاختيار الذي هو مورد اختلاف الأشاعرة والعدليّة، وشرط لصحّة الأمور المذكورة، و أنّه لايترتّب على وجود الأمور المذكورة تال فاسد أبداً. وقد بيّنّا في الكتاب وأثبتنا أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بالمعنى الذي سبق المراد منه، ومع القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لايترتّب التالي الفاسد على الأمور المذكورة، ولايلزم أيضاً تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لو قلنا باختياريّة عمل الفاعل القادر بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، ولا يلزم تال فاسد آخر، وما توهّم

لزومه فقد أجبنا عنه في الكتاب.

الإنسان القادر فاعل تام بالذات بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور لايحتاج إلى مبادئ الإختيار في اختياره لأحدهما بالفعل

فظهر ممّا ذكر أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ لاناقص، وأنّ عمله اختياريّ ومعناه كونه متمكّناً من كل من إيجاده والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده وهو محلّ اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في علم الكلام لا كونه مسبوقاً بالإرادة مع كونه متمكّناً من أحدهما فقط دائماً، وأنّ قاعدة عدم جواز تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة له لا تشتمل العلّة التامّة التي علّيّتها الفاعليّة هي الفاعل القادر، وتختصّ بالعلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل بالطبع أو بالتسخير؛ فإنّ الأوّل له اقتضاء الإيجاد دون الترك. والثاني عمله تابع للإرادة المسخّر بخلاف الفاعل القادر؛ فإنّ له اقتضاء كلّ من الإيجاد والترك مع كونه فاعلاً تامّاً بالمعنى المذكور، فخروج العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل القادر عن تلك القاعدة خروج موضوعيّ، وأنّها ليست مصداقاً لها حتّى يشملها حكم تلك القاعدة فخروجها عن تلك القاعدة خروج تخصّصي لاخروج تخصيصي حتّى يقال بعدم جوازه عقلاً وشمول حكم الكلّيّ لمصداق وفرد يتوقّف على كونه مصداقاً له فيتّحدان وجوداً فيشمل حكم أحد المتّحدين وجوداً المتّحد الآخر؛ لاتّحاد وجودهما.

استحقاق الثواب للإطاعة واستحقاق العقاب للمعصية يصحّ فيما إذا كانتا بالاختيار لافيما إذا كانتا بالجبر سواء كان الجبر لأجل كونهما فعل الله تعالى أو ممّا تقتضيه الذاتيات من السعادة والشقاوة

وهذا وجه شمول حكم كلّ كلّيّ لمصداقه، كشمول حكم كلّ متغيّر وهو الحدوث لمصداقه وهو العالم؛ لاتّحادهما وجوداً ونحو شمول حكم كلّ مستطيع وهو وجوب الحجّ مثلاً لمصداقه وفرده مثل زيد المستطيع؛ لاتّحادهما وجوداً ويتشكّل منهما قياس اقترانيّ إيجابيّ.

ويرد عليه ثانياً: أنّ قولهﷺ: حسن العقاب واستحقاقه، وكذا إجراؤه لاستحقاقه وحسنه العقلي تابعان للعصيان وهو تـابع لاخـتياره التـابع لمقدّماته ـوهي سائر أجزاء مبادئ الاختيار السابقة عليه المترتّب كلّ واحد منها على الآخر ـ وهي ناشئة عن شقاوة ذاتيّة للـعاصي، لازمـة لخصوص ذاته غير منفكّ عنه؛ وكذا حسن الثواب واستحقاقه وإجراؤه لاستحقاقه تابعان للطاعة وهي تابعة لاختيارها الناشئ مـن مـقدّماته وهي ناشئة عن سعادة ذاتيّة؛ فإنّ السعيد سعيد في بطن أمّـه، والشـقيّ شقيّ في بطن أمّه والناس معادن كمعادن الذهب والفّضة كما في الخبر والذاتي لايعلّل، فانقطع السؤال لِمَ جعل السعيد سعيداً والشـقيّ شـقيّاً؛ فإنّالسعيد سعيد بنفسه، والشقيّ شقيّ كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى، انتهى.

لايصحّ لأنّ اسـتحقاق العـقاب وإجـراءه التـابع لاسـتحقاقه وكـذا استحقاق الثواب وإجراءه التابع لاستحقاقه يتوقّفان على تحقّق المعصية وتحقّق الطاعة فيما إذا كانتا بالاختيار بمعنى كون العاصي متمكّناً من كلّ من ارتكابها وإيجادها والإمساك عنها وتركها عند تحقّق كلّ ما له الدخل في ارتكابها وإيجادها لا بمعنى كون المعصية مسبوقة بـالإرادة ولو لم يتمكّن من تركها وكذا الطاعة وموافقة الأمر أو النهي عملاً وإلّا فيكون جبراً وغير مقدور، والعمل الإجباري وغير المقدور ليس موجباً لاستحقاق العقاب عليه، ولا لاستحقاق الثواب والأجر، فلايصحّ إجراء العقاب عليه؛ لعدم استحقاقه له، فيكون ظلماً عليه، كما لايصحّ إعطاء الثواب والأجر لأجله لفاعل العمل أو تـاركه؛ لعـدم اسـتحقاقه له وإن

أعطي فهو تفضّل لا الثواب والأجر.

وأمّا قوله: «إنّ المعصية ناشئة عن شقاوة ذاتيّة للعاصي» لاتصحّ إن كان المراد عن منشأيّة الشقاوة الذاتيّة وهي الرذائل الإدراكيّة، كالاعتقادات الباطلة والرذائل الأخلاقيّة الشهويّة والغضبيّة من الباطنيّة والظاهريّة؛ فإنّها بسبب لوازمها وملائماتها الحاصلة بالأعمال والمترتبة عليها تكون دواعي وما لأجله الوجود، والعلّة الغائيّة التي بوجودها الذهني وتصديقها علّة غائيّة للعمل، وبوجودها الخارجي معلول له للعاصي لارتكاب المعصية، وحيث إنّ الداعي للعمل من إجراء مبادئ الاختيار التي هي شرط فاعليّة الفاعل وتأثيره بالفعل في العمل إيجاداً أو تركاً فإن لم يتحقّق فمبادئ الاختيار لا تتحقّق، فلا يتمكّن الفاعل من تأثيره بالفعل في العمل إيجاداً أو تركاً بالاختيار ولا يوجد العمل لعدم وجود العلّة التامّة لوجوده، وكذا إن تتحقّق ولم يتحقّق سائر مبادئ الاختيار وإن تحقّق مع سائر الأجزاء لمبادئ الاختيار فيتمكّن الفاعل عن الطرف الذي له تلك المبادئ دون الطرف الآخر الذي ليست له تلك المبادئ كما هو مذاق كلّ من يقول: إنّ الفاعل القادر فاعل ناقص وهذا القائل منهم، فينجرّ إلى كون العمل إجباريّاً للعاصي بمعنى كونه متمكّناً عن ارتكابها وإيجادها دون تركها، لا بمعنى أنّها فعل الغير كما يقول الأشعري والحكيم وإن كانا مشتركين في كون العمل إجباريّاً بمعنى عدم تمكّن العاصي من كلّ من إيجادها وتركها، فيترتّب عليهما التوالي الفاسدة التيهى برهان «إنّي» على بطلان متلوّها.

نعم، بناء على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً بالذات للعمل

وبدون انضمام مبادئ الاختيار إليه، كما هو الحقّ عندنا، وأقمنا الدليل عليه في الكتاب في عدم دخالتها في أصل التمكّن من كلّ من إيـجاد العمل وتركه على البدل.

في بيان أن الإنسان فاعلٌ قـادر بـالذات لاينافي لانتهاء عمله إلى إرادة الله تـعالى طولاً أو إلى السعادة أو الشقاوة

فسببهما من جهة ملائماتهما مع سـائر مـا له الدخـل فـي مـبادئ الاختيار وان تتحقّق تلك المبادئ ولكن لاتوجب إجـبار الفـاعل فـي عمله؛ لأنّه لادخل لها في تمامية الفاعل وتأثيره بالفعل في العمل؛ فإنّه بدونها يتمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده على البدل، وإنما دخالتها في حسن العمل وممدوحيّته، فـمع كون الفاعل تامّاً بالمعنى المذكور لا يضرّ انتهاء العمل طولاً إلى إرادته تعالى، أو إلى السعادة أو الشقاوة.

ولو أغمضنا عن عدم كونهما ذاتيتين وقلنا: إنّهما ذاتيتين فهما حينئذ إنّما يوجبان أن تكون مخالفتهما عملاً صعباً كما مرّ بيانه، فإنّ مخالفة القويّ الشهويّة والغضبيّة بأقسامهما من أصعب الأمور سواء قلنا بأنّهما ذاتيّان أو من العوارض المفارقة ولافرق بينهما من هذه الجـهة وإنّـما الفرق بينهما من جهة عدم إمكان الإزالة وإمكانها.

وعلى الأوّل لايمكن إزالتهما وتخلية النفس عنهما؛ لأنّهما مساوقتان لإزالة النفس.

وعلى الثاني يمكن إزالتها عنها، وتخليتها عنهما، وتـهذيبها مـنهما، ولصعوبة مخالفتهما عملاً، ولو كانتا من العوارض قليلاً ما يـوجد بـين الأناسيّ من غير المعصومين عليهم السلام من يوفّق لمخالفتهما، وتخلية النـفس عنهما، وتهذيبها منهما، وقد عبّر عنها في بعض الروايات ـ المنسوب إلى

رسول الله ﷺ ـ بالجهاد الأكبر، وعن المقاتلة مع الكفّار بالجهاد الأصغر.

وعلى أيّ تقدير لادخل للسعادة والفضائل الإدراكـيّة والأخـلاقيّة، ولاللشقاوة والرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة من جهة ملائماتهما بضميمة سائر ما له الدخل فى مبادئ الاختيار المسمّاة بالمرجّح لعمل الفـاعل القادر في تمكّنه من إيجاد العمل أو تركه؛ إذ القادر لأجل قدرته التامّة من دون احتياج إلى مبادئ الاختيار ـله التمكّن من كلّ مـنهما عـلى البدل عند وصول النوبة له إلى تأثيره في عمله بالفعل ما لم‌يمنع عـنه مانع.

ولو انتهى عمله لأجل مقدّماته إلى إرادته تعالى أو إلى غيرها طولاً ـفإنّه إذا تحقّقت العلّة التامّة وكلّ ما له الدخل في تحقّقه ولم‌يكن مانع له فيتمكّن من كلّ منهما على البدل ما دامت المقدّمات موجودة ولم‌يكن هناك مانع له، ودليل ما ذكر موجود في الكتاب مفصّلاً، واختياريّة عمل القادر الإنساني تكفي لدفع ما يرد على القول بالجبر بأقسامه الخمسة.

في بيان أن السعادة والشقاوة من الذاتيات بحث فلسفي وكلامي واخلاقي

وأمّا قوله بأنّ السعادة والشقاوة من الذاتيّات للسعيد و الشقيّ، فهو بحث فلسفيّ، كلاميّ، أخلاقيّ يبحث عن هذه المسألة في تلك العلوم، ولادخل لكونهما من الذاتيّات أو عدمه منها في مسألة الجبر والاختيار؛ لأنّهما من جهة ملائماتهما الحاصلة بالأعمال الّتي تقتضيانها تكونان من الدواعي بوجودهما الذهنيّ لهما، وملائماتهما التي هي الدواعي للأعمال والعلّة الغائيّة لها، وما لأجله الوجود والمفعول له، ويتشكّل منها ومـن غيرها ممّا له الدخل في مبادئ الاختيار، مبادئ الاخـتيار التـي هـي المرجّح وشرط الفاعل عند من يقول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً،

وبدون تلك الدواعي لاتحقّق مبادئ الاختيار؛ لكونها من أجزائها المترتّب بعضها على بعض، فهي دخيلة في تحقّق المرجّح لأعمال القادر ولو لحسنها.

فعلى القول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً فتلك الدواعي إذا تحقّقت مع سائر ماله الدخل في مبادئ الاختيار التي هي المرجّح للطرف الذي تحقّقت له يلزم الجبر بمعنى تمكّن الفاعل من تأثيره بالفعل في الطرف الذي له المرجّح دون الآخر؛ لعدم تماميّة الفاعل لأختياره، وتأثيره فيه بالفعل، والفاعل الناقص كعدمه من جهة عدم التأثير بالفعل، سواء كانتا من الذاتيّات أو من المفارقات.

وعلى القول بكونه فاعلاً تامّاً لادخل لمبادئ الاختيار التي ملائماتهما من أجزائها ودخيلة في تحقّقها في فاعليّة الفاعل القادر، وتأثيره بالفعل في أحد الطرفين من الإيجاد والإمساك على البدل؛ لعدم احتياجه في تأثيره بالفعل إلى مبادئ الاختيار، سواء كانتا من الذاتيّات أو من العوارض؛ لأنّ له التمكّن من كلّ منهما على البدل بدونها، والمفروض أنّ السعادة والشقاوة بواسطة ملائماتهما ومقتضياتهما من الدواعي الدخيلة في تحقّق مبادئ الاختيار التي هي المرجّحة للقادر لإيجاده أو تركه على القول بكونه ناقصاً وهي المرجّحة لحسن العمل وممدوحيّته على القول بكونه تامّاً. فثبت أنّ مسألة كون السعادة والشقاوة من الذاتيّات، وعدم كونهما منها لادخل لها في مسألة الجبر والاختيار، وإنّما الدخيل في تلك المسألة مسألة كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً أو فاعلاً ناقصاً أو كون الفاعل هو الله تعالى دون غيره كما

يقول الأشعري والحكيم، أو القول بعدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّه مطلقا الذي منشأه القول بكون الفاعل القادر ناقصاً وإنّما هي مسألة فلسفيّة، وكلاميّة، ومن نتائجها إمكان إزالتهما وعدمه، ولذا يبحث عنها في علم الأخلاق الذي يبحث فيه عن تهذيبها أيضاً، ومنشأ الاختلافات والأقوال في مسألة الجبر والاختيار هو الغفلة عن كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً، أو عدم إمكان إثباته لهم، وقولهم بكونه فاعلاً ناقصاً، أو قولهم بكون الفاعل والموجِد هو الله تعالى دون غيره، كما بيّنّاه سابقاً، وفي الكتاب.

في بيان أنّ المنشأ للقول بانتهاء عمل الإنسان القادر إلى السعادة والشقاوة هو القول بكونه فاعلاً ناقصاً

ووجه القول بانتهاء عمل الإنسان القادر إلى السعادة والشقاوة، وأنّهما ذاتيّتان، ومنشأ الأعمال الحسنة والسيّئة هو التخلّص من الجبر الأشعريّ؛ لأنّه لازم القول بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور، وفي اختياره مع القول بأنّ العمل الاختياري يكفي في كونه اختياريّاً أن يكون مسبوقاً بالإرادة التي هي الجزء الأخير لمبادئ الاختيار؛ لعدم ثبوت الاختياريّة بمعنى كون الفاعل القادر متمكّناً من كلّ من الإيجاد أو تركه للعمل على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده التي هي مورد اختلاف الأشاعرة و غيرهم، كالمعتزلة لأجل بعض ما يرد عليها غير قابل للدفع بنظره، ومع القول بكون مبادئ الاختيار غير اختياريّة بمعنى عدم كونها مسبوقةً بالارادة للزوم التسلسل إن كانت اختياريّة؛ إذ أحد أجزائها وهو الأخير الذي يتوقّف عليه اختياريّة العمل الاختياريّ بالمعنى المذكور؛ لأنّه ما به الاختيار هو الإرادة المسمّاة بالاختيار أيضاً.

فلو كانت مبادئ الاختيار اختياريّة فجزؤها الأخير أيضاً اختياريّ، فيلزم التسلسل، ولو كان سائر الأجزاء اختياريّاً ينقل الكلام إلى الإرادة التي هي الجزء الأخير لمباديه وهلمّ جرّاً، فيلزم التسلسل، فلابدّ من أن ينتهي مبادئ الاختيار إلى أمر غيراختياريّ، وهو إرادة الله تعالى؛ لأنّه ليس هناك مبادئ الاختيار؛ للزوم النقص في الفاعليّة إلّا الداعي وهو التصديق بالفائدة الذي هو عين ذاته تعالى كانتهاء قدرته إلى قدرته تعالى، فيلزم أن ينتهي عمل الإنسان القادر إيجاداً وتركاً إلى إرادته تعالى، وهذا هو الجبر الأشعري من وقوع عمل العبد بقدرته تعالى ولو بالواسطة، وهو مناف لكو العبد مختاراً، ويترتّب على عدم كونه مختاراً أمور كثيرة من التوالي الفاسدة كترتّبها على قول الأشعري عند العدليّة القائلين بقاعدة التحسين والتقبيح العقليّين وهو من لوازم مقالة صاحب الكفاية ﵀ ومن يحذو حذوه من علماء الشيعة، ولذا التجأ إلى القول بانتهاء العمل المقدور للإنسان إلى السعادة والشقاوة الذاتيّتين؛ للتخلّص منه.

في الإيراد الأوّل على صاحب الكفاية بأنّ القول بانتهاء العمل إلى السعادة والشقاوة لايوجب التخلّص من الجبر الأشعري

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ القول بانتهاء العمل المقدور للإنسان إلى السعادة والشقاوة الذاتيّتين لايوجب التخلّص من الجبر الأشعري؛ لأنّ استناد العمل المقدور الموجود في الخارج إلى الذاتيّ وماهيّة الشيء ودخالتها فيه إن كان إلى رتبة الذات تمامها أو بعضها؛ فإنّها خالية عن الوجود والعدم؛ لإمكانها الماهوي، فليست بموجودة ولابمعدومة وما ليس بموجود كيف يكون دخيلاً في وجود الأمر الخارجي؛ للزوم تأثير المعدوم في الموجود، وكان الموجود أثر المعدوم وإن كان بلحاظ

وجودها الخارجيّ، فبناءً على أصالة الوجود ـ كما هو مبنى هذا القائل ـ ليس للماهيّة أصالة وتحقّق خارجيّ بالذات، وحقيقةً بحيث تكون بنفسها منشأ الآثار، وإنّما لها الوجود بالعرض والمجاز؛ لأنّ تحققها الأصيل أيضاً مستلزم لتحقّق الأصيلين في الخارج، ويترتّب عليه التالي الفاسد، كما برهن في محلّه. فليس لها إلّا الوجود بالعرض والمجاز من باب استناد وجود القابل إلى المقبول؛ لأنّها مفهوم منتزع من الوجود الخارجي، وتكون معقولاً ثانويّاً ومحمولاً من صميمه، وذاتيّ باب البرهان بالنسبة إلى منشأ انتزاعه، وما ليس له الوجود الحقيقي في الخارج وبالحمل الشائع فليس بموجود فيه، وما ليس بموجود فيه، كيف يكون دخيلاً في وجود العمل؛ للزوم تأثير المعدوم حقيقة في الموجود حقيقة، فالعمل الموجود في الخارج من آثار منشأ انتزاع الماهيّة في الخارج وهو الوجود المجعول من الله تعالى وإيجاده، فالإيمان والكفر، والإطاعة والعصيان من آثار فعل الله تعالى، لا من آثار ذاتيّات الإنسان وماهيّته حتّى تستند إليه لا إلى الله تعالى، فيرجع إلى الجبر الأشعري؛ لانتهاء وجود العمل المقدور إلى الله تعالى وقدرته الذاتيّة لا إلى ذاتيّ الإنسان وماهيّته بعد كونه غير اختياريّ، لعدم اختيارية ما به يكون العمل المقدور اختياريّاً وهو الإرادة على حسب اعتقاده، والذي لا يعلّل ولايحتاج إلى العلّة هو الماهيّة في وجدانها لذاتها وذاتيّاتها؛ لواجديّة كلّ ماهية لذاتها ولذاتياتها بالذات، لابإعطاء الغير، فوجدانها لهما فوق الجعل، ولكن وجودها الخارجي بالعرض معلّل بما يعلّل به منشأ انتزاعها تبعاً له.

في الإيراد الثاني على صاحب الكفاية بأنّ السعادة والشقاوة ليستا ذاتيّتين

وثانياً: يرد عليه أنّ السعادة والشقاوة ليستا من الذاتيّات، بل من العوارض المفارقة، قابلتان للاكتساب والإزالة، وليستا أيضاً من العوارض التي خلقها الله تعالى على حسب ما اقتضاه القضاء الضروري اللازم الإلهيّ لحفظ النظام، و تماميّته كمحبّة الإنسان لنفسه، ولأولاده، ونحوها؛ لترتّب التوالي الفاسدة عليها الدالّة على امتناعها الوقوعي؛ لإخلالها بالنظام التامّ الكيانيّ الإلهيّ، كما سيأتى بيانهما مفصّلاً.

وثالثاً: يرد عليه أنّ المبنى باطل وهو كون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً بالذات لايتمكّن إلّا من اختيار خصوص أحد طرفى العمل المقدور بنفسه، ويحتاج إلى المرجّح وهو مبادئ الاختيار الدخيلة في تمكّنه من تأثيره بالفعل في أحد الطرفين بخصوصه المترتّب عليه عدم اختياريّة العمل؛ لعدم اختياريّة ما به الاختيار، فينتهي إلى قدرته تعالى، فيلزم الجبر الأشعري وهو وقوع عمل العبد بقدرته تعالى مع عدم كونه مختاراً فيه.

أقول لامحذور في انتهاء عمل العبد إلى الله تعالى وقدرته؛ لكون مقدّماته من الممكنات بعد كونه مختاراً فيه، بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من إيجاده أو تركه عند تحقّق العلّة التّامة لإيجاده مادام موجوداً مع ماله الدخل في فاعليّته وقد مرّ بيانه مستدلاً. وقوله بعدم اختياريّة عمل الإنسان لعدم اختياريّة ما به الاختيار المنجّر إلى استناد عمله الى قدرته تعالى وجوابه عمّا ينجّر إليه ليس في محلّه؛ إذ لادليل يدلّ على إثباته، بل الدليل يكون على بطلانه.

وجه بطلان المبنى ترتّب التوالي الفاسدة عليه ممّا يترتّب على الجبر

الأشعري ـوقد مرّ بيانها سابقاً ـ الدالة «إنّا» على بطلان متلوّها، ومع بطلانه لايبقى وجه لما يترتّب عليه. وللجواب الذي أجيب به ـوقد أثبتناه سابقاً مفصّلاً ـ أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بالذات يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله أو تركه على البدل عند تحقّق العلّة لإيجاده من دون الاحتياج إلى مبادئ الاختيار التي هي المرجّحة لأحد الطرفين بحيث يتمكّن من الطرف الذي ليس له المرجّح مع وجود المرجّح للطرف الآخر وإن كان قبيحاً؛ للغويّته، وكونه بلانتيجة وفائده. إنّما الكلام في التمكّن لا في القبح. ما لم‌يمنع عنه مانع، ولا دخل لغيره عَرَضاً في تأثيره في أحد الطرفين، وأنّه وحده مؤثّر فيه مادام موجوداً مع ماله الدخل في فاعليّته، وعدم المانع عنها، ولاينافي كونه متمكّناً عند تحقّق سائر ما له الدخل في عمله أنّ وجودهما مرتبطان بالغير بناء على أصالة الوجود في الممكنات، بل هما عين الارتباط بالغير ـكما أثبتناه في محلّه ـ إلى أن ينتهي إلى الله تعالى؛ لعدم لزوم التسلسل أو الخلف والتناقض على التحقيق مع القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً وحده وبلا دخالة غيره في عمله عرضاً. فالارتباط الذاتي الوجودي للفاعل وما له الدخل في عمله بغيره وكونهما عين الربط بغيره لا ينافي استقلاله في فاعليّته، بمعنى تأثيره في عمله وحده وبلادخالة غيره فيه عرضاً وبنحو الاشتراك في الفاعليّة والتأثير في العمل وإنّما هما معاً محقّقان للأمر بين الأمرين؛ لانّ الارتباط الذاتي الوجوديّ للفاعل ولسائر ماله الدخل في عمله موجب لعدم التفويض وكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل وحده وبدون دخالة

غيره فى عمله بنحو الشركة في الفاعليّة عرضاً، فلا يكون جزء الفاعل والمقتضي، بل يكون تمام الفاعل والمقتضي موجباً لكونه مختاراً فـي عمله، ومتمكّناً من كلّ من إيجاده وتركه على البدل وهذا هو الاختيار وعدم الجبر، فيحصل منهما الأمر بين الأمرين وهذا من ثـمرات كـون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً وبركاته، وبناء عليه لايضرّ انتهاء عمل الفاعل القادر من حيث الداعي إلى السعادة والشقاوة، أي الفـضائل النـفسانيّة ورذائلها؛ لأنّهما بلحاظ ملائماتهما الموجودة في الأعمال والحاصلة بها تكونان من الدواعي بوجودهما الذهني من ملائماتهما والتصديق بهما كذلك التي من أجزاء مبادئ الاختيار سواء كانتا فرضاً من الذاتيات أو من العوارض؛ إذ بناء على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لاجل قدرته وهي القوّة المؤثّرة التـي لهـا اقـتضاء التأثـير بـالذات وبـنفسها ووحدها في خصوص كلّ من الطرفين بلا احتياج إلى المرجّح ومبادئ الاختيار إلّا تصوّر العمل وتصوّر مايرتبط به وإنّما هي دخيلة في حسن العمل وعدم قبحه عقلاً وعقلاء؛ لعدم لغويّته، وكونه ذا فائدة في فعله أو ذا مفسدة في تركه، فليس مبادئ الاختيار من أجزاء العلّة التامّة للعمل المقدور، فلم تكن دخيلة في تمكّن الفاعل القادر في الإيجاد أو الترك على البدل، وإنّما هي دخيلة في حسن العمل ولذا غالباً لو لميكن دائماً يأتي الفاعل القادر ويختار الطرف الذي فيه المرجّح لحسنه؛ لعدم لغويّته الموجبة لقبحه وعدم حسنه مع تمكّنه من الطرف الآخر أيضاً بخلاف ما إذا قلنا: إنّه فاعل ناقص محتاج إلى المرجّح ومبادئ الاختيار في أصل تمكّنه من أحد الطرفين؛ إذ مع وجود المرجّح لأحد الطرفين لايتمكّن

من الطرف الآخر لتماميّة الفاعل بدون المرجّح لتأثيره في أحد الطرفين بخصوصه، فمع عدم المرجّح لأحد الطرفين لا يتمكّن من اختياره والتأثير فيه، كما أنّ انتهاء عمل الفاعل القادر إلى الله تعالى وإلى قدرته التي هي عين ذاته من جهة انتهاء فاعله وسائر ماله الدخل في وجوده لأجل إمكانهما الوجودي وكونهما مرتبطين ذاتاً ووجوداً بالغير إلى أن ينتهي إليه تعالى لايضرّ بكونه مختاراً بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، كما مرّ بيانه.

وقول الحكيم السبزواري في منظومته:

في بيان كلام الحكيم السبزواري بأن لوجود أعمالنا تعلّقين ما هو مراده من هذين التعلّقين

لكن كما الوجود منسوب لنا والفعل فعل الله وهو فعلنا

إن كان مراده أنّه كما أن وجودنا له إضافتان وتعلّقان ذاتاً أحدهما تعلّقه به تعالى ويعبّر عنه بفعله وإيجاده، ثانيهما تعلّقه بماهيتنا الخاصّة ويعبّر عنه بوجودنا (و هاتان الإضافتان وهذان التعلّقان عين وجودنا) كذلك وجود عملنا له تعلّقان: أحدهما تعلّقه إلى وجود نا ويعبّر عنه بإيجادنا، وثانيهما: تعلّقه بماهيّة عملنا ويعبّر عنه بوجود عملنا وحينئذ إن كانت إضافة وجود عملنا إلينا إضافته إلى فاعله وموجده فإن كان وجودنا فاعلاً تامّاً لعمله فلايضرّ بكوننا مختارين غير مجبورين في إيجاد أعمالنا وتركها على البدل كون فعلنا فعل الله وإيجادنا لعملنا إيجاد الله له من جهه أنّ إضافة وجود أعمالنا إلى وجودنا هو إيجادنا له وأثر لوجودنا ومن جهة أنّ إضافة وجودنا إلى الله تعالى هو إيجاده له وأثر لوجوده فوجود أعمالنا بالواسطه فعل الله وإيجاده بالواسطة

الطولية لا العرضية وهي لاتضرّ باختياريّة العمل وإن كان وجودنا فاعلاً ناقصاً لعمله فيضرّ بكوننا مختارين بالاختيار الذي هو شرط لكثير من الأمور، وكونه مسبوقاً بالإرادة لايفيد وحينئذ إنتهاء إيجادنا لعملنا إلى إيجاده تعالى بالنحو المذكور انتهاء لإيجادنا غير الاختياري إلى الإيجاد الاختياري للّه تعالى وهذا جبر كما أنّه إن كان إضافة وجود عملنا إلى وجودنا إضافة إلى العلّة المعدّة وإضافته إليه تعالى إضافة إلى الفاعل والموجد على ما هو مذهب الحكيم من أنّ معطي الوجود والفاعل منحصر فيه تعالى. وسائر العلل التكوينيّة علل معدّة بالمعنى الأعمّ فوجودنا بالنسبة إلى وجود أعمالنا كالعلّة القابليّة فالله تعالى عند تحقّق سائر ماله الدخل في تحقّق أعمالنا من وجودنا وإرادته للعمل وغيرهما يوجد أعمالنا وهذا جبر محض أيضاً لأنّا لسنا موجدين لأعمالنا وعلى أيّ تقدير على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً انتهاء إيجاده لعمله إلى إيجاده تعالى له بالأخرة لايضرّ باختياريّة عملنا إيجاداً وتركاً على البدل؛ إذ بناء على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً يكون فاعلاً مباشراً وبلا واسطة لعمله بدون دخالة غيره عرضاً ما لم يمنع عنه المانع، ويتمكّن من كلّ من إيجاده وتركه عند تحقّق تمام ما له الدخل في إيجاده ولكن مقدّمات عمله وما يتوقّف عليه ممّا لم‌يكن اختياريّاً، كحياته، ووجوده ونحوها حيث تكون ممكن الوجود، فلابدّ من انتهائها إلى واجب الوجود بالذات وهو الله تعالى حتى لايلزم الدور والتسلسل أو الخلف والتناقض على التحقيق، وهذا الانتهاء من حيث العلّة الفاعليّة إلى الله تعالى طولاً لايستلزم الجبر وإنّما هو مستلزم لعدم استقلال

الفاعل القادر في عمله إيجاداً أو تركاً؛ لأنّ فاعلية الفاعل القادر وتأثيره في عمله بأحد النحوين من الإيجاد والترك يتوقف على وجود مقدّماته حتى ما يكون غير اختياريّ له، كحياته ووجوده ونحوها حدوثاً وبقاءً.

وعلى أنّه لايمنع عنه مانع وهو الله تعالى وهذا الانتهاء مقوّم الأمر بين الأمرين؛ لأنّه جزء المقوّم لهما؛ فإنّه مركّب من كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً بالمباشرة وبلاواسطه، كما ذكر، وعدم كونه مستقلّاً وغير محتاج إليه تعالى في ايجاد عمله أو تركه، كما يقول المفوّضة، فهو من جهة كونه فاعلاً تامّاً بالمباشرة مختاراً ليس بمجبور ومن جهة مقدّمات عمله محتاج إليه تعالى غير مستقلّ في عمله ولم يفوّض إليه عمله مطلقاً، ليس تفويضاً فمن الجهتين المذكورتين يكون عمل الإنسان القادر أمراً بين الأمرين لاجبر ولاتفويض، كما دلّ عليه الروايات الواصلة إلينا من أهل بيت العصمة والوحي صلوات الله عليهم أجمعين.

وأمّا قوله: إنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات، فلابأس بالإشارة إليه وإن لميتوقّف عليه مسألة الجبر والاختيار، كما بيّنّاه مفصّلاً، ولكنّه دخيل في معرفة إمكان إزالتهما وعدمه وهي فائدة مهمّة لتكامل الإنسان وتعاليه بسبب تهذيب النفس من الشقاوه والرذائل الإدراكيّة والأخلاقيّة وتخليتها منهما وتطهيرها من الأرجاس الباطنيّة الدخيلة في الأعمال وقوعاً غالباً المضرّة للفاعل ولغيره فرداً واجتماعاً، صغيراً وكبيراً، وتزيّنها بالسعادة والفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة الدخيلة فيها، كذلك المفيدة للفاعل ولغيره كذلك، ولذا وقعا موضوع علم الأخلاق الذي هو من أهمّ العلوم وأشرفها الدخيل في إصلاح الإنسان الموجب

لإصلاح الدنيا والآخرة للبشر؛ لأنّ الأولى منشأ الشرور والفساد والإفساد بأقسامها الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة والأخرويّة، والثانية منشأ الخيرات والبركات، والصلاح، والإصلاح بأقسامها الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة والأخروية، عصمنا الله تعالى من الأولى ورزقنا الثانية.

فإنّ الصفات النفسانيّة من الادراكات، كالاعتقادات وسائرها كالظنّ والوهم والشكّ ومن الأخلاقيات تحصيلها وإزالتها وتشديدها وتضعيفها من الأمور الاختياريّة بالواسطة بسبب الدليل والأعمال الاختياريّة المناسبة لها في الأخلاقيات من حيث الدخالة في تحقّقها كذلك، ومن حيث تأثّرها عنها؛ فإنّ التأثير والتأثّر من الطرفين فإنّ الأخلاقيات تصير داعية إلى الأعمال المناسبة لها التي يتحقّق بها ما يلائمها وليستا من الأمور غير الاختياريّه والذاتيات غير اختياريّة، ولأجل هذا يبحث فى علم الأخلاق من أسبابها وما يعالجها، ونحن مأمورون بالاعتقاد ببعض الأمور، كالاعتقاد بالله تعالى بوجوده، وبصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وبالنبوّة العامّة والخاصّة، وبولاية الأئمّة الإثني عشر سلام الله عليهم أجمعين، وبالمعاد وغيرها، ويترتّب الثواب على تحصيلها والعقاب على عدمه، وبعضها يكون تركه موجباً للكفر، والثواب والعقاب يترتّبان عقلاً وعقلاءً على الأمر الاختياريّ، وما يقال من أنّ الصفات النفسانيّة غير اختياريّة لابدّ من أن يكون المراد منه أنّها غير اختياريّة بلاواسطة لاحتّى بالواسطة؛ لأنّها مقدورة واختياريّة بالواسطة والمقدوريّة والاختياريّة بالواسطة كافية لتعلّق التكليف، ولترتّب الثواب والعقاب،

فيمكن تحصيل الاعتقادات النظريّة بأسبابها الموجبة لها، أي بسبب تحصيل أسبابها من الدلائل ولو بالتعلّم من الغير إن احتاج إليه ومن أغراض بعثة الرسل تعليم ما يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم وتزكيتهم من العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة الدخيلتين في فساد معاشهم ومعادهم، والقرآن الكريم يحذّر ويذمّ كثيراً عن متابعة العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة، والتحذير والتخويف والمذمّة على العمل يصحّان بالنسبة إلى أمر مقدور واختياريّ، ويمدح من زكّى نفسه من العقائد الباطلة، ومن الأخلاق الرذيلة أو حصّل العقائد الصحيحة والأخلاق الفاضلة بعد القسم المتعدّد، ويذمّ من لم يزكّها ويدنّسها بالعقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة قال بعده: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها * وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّاها﴾[1] وإن لم يكن تزكيتها بالمعنيين وتركها كذلك من الأمور الاختياريّة ولو بالواسطة، فكيف يصحّ مدح العمل غير المقدور وذمّه فلاتكون السعادة وهي العقائد الصحيحة والأخلاق الفاضلة والشقاوة وهي العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة من الذاتيات؛ للزوم عدم إمكان تحصيلهما وإزالتهما، فلا وجه لمدح تحصيلهما أو إزالتهما أو تنميتهما وتقويتهما ولذمّ عدم تحصيلهما وإزالتهما؛ لكونهما غير مقدورين.

لا دليل عقلي ولانقلي على كون السعادة والشقاوة ذاتيتين

واعلم، أنّه لا دليل عقليّ قطعيّ ولا نقلي كذلك يدلّ على أنّ السعادة التي يكون المراد منها الفضائل النفسانيّة من الإدراكية والأخلاقيّة،

---

١. الشمس (٩١) الآية ٩ و ١٠.

كالاعتقادات الصحيحة وكالأخلاق الحسنة، كمحبّة الله تعالى ومـحبّة أوليائه وبغض أعدائه وأعدائهم، وهكذا الشقاوة التي يكون المراد منها الرذائل النفسانيّة كذلك، كالاعتقادات الباطلة والشكّ فيما يجب الاعتقاد به، وكالأخلاق الرذيلة، كالحسد والبخل ونحوهما من الذاتيات مـطلقاً أعمّ من الذاتي في باب الكلّيّات، ومن الذاتي في باب البرهان والمراد من الأول هو الجنس والفصل، ومن الثانى مـا يـنتزع مـن الشـيء أي المفهوم المنتزع من ذات الشيء من دون حيثيّة تقييديّة، كانتزاع مفهوم الموجود من الوجود الخارجي لزيد مثلاً، وانتزاع مفهوم الشيء منه من دون تقييده بشيء خارج عن ذاتـه، ويسـمّى بـذاتـي بـاب البـرهان، وبالمحمول من صميمه، ومسألة أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيّات من المسائل الاعتقاديّة والحكمة النـظريّة لا العـمليّة لأنّـهما مـن الأمـور النفسانيّة الواقعيّة النظريّة.

والغرض من البحث عنهما هو معرفتهما والعلم بهما لا العمل بـهما، كالبحث عن وجوب الصلاة والحجّ، فإثباتهما أو نفيهما في نفس الأمر والواقع وإحرازهما كـذلك يـحتاج إلى دليـل قـطعيّ عـقليّ أو نـقلي، ولايكفي الدليل الظنّي لهما؛ لأنّه موجب للظّنّ بهما فلا يـحصل القـطع بهما إثباتاً أو نفياً، فيكون الواقع مردّداً.

ثمّ إنّ المراد من كونهما من الذاتيات، إمّا أنّهما من الفصول المنوّعة بأن تكون النفس الإنسانيّة جنساً وأحـدهما فـصلاً، وإمّـا أنّـهما مـن المشخّصات والمفرّدات بأن تكون النـفس نـوعاً كـما هـو المـعروف، وأحدهما مشخّصاً ومفرّداً، فيكون منتزعاً من ذات مصداق لوجـدانـه

بالذات وبلاحيثية تقييدية لحيثيّة السعادة أو الشقاوة مفهوم السعيد أو الشقي، ويكون ذاتي باب البرهان، ومحمولاً من صميمه له بناء على أصالة الوجود أو يكون كلّ منهما من المكثّرات للنوع ومقوّمات الأفراد بسبب انضمامه إليه، فيحصل الفرد السعيد أو الشقيّ بناء على أصالة الماهيّة، فكلّ منهما من المشخّصات والمفرّدات والمكثرات الفرديّة.

في بيان الأقوال الثلاثة في كون السعادة والشقاوة ذاتيتين أم لا

والأقوال في ذاتيتهما وعدمها ثلاثة:

أحدها: أنّهما مطلقاً ذاتيّة. **ثانيها:** أنّهما مطلقاً ليستا بذاتيّة، بل من العواض المفارقة، **ثالثها:** أنّ بعضهما ذاتيّة وبعضهما ليس بذاتيّة، ويكون من العوارض المفارقة.

واستدلّ الأوّل بأنّهما من الفصول المنوّعة، وأنّ النفس الإنسانيّة جنس وهما فصلان له ينوّعانه إلى أنواع سعيدة وشقيّة؛ لأنّ الأخلاق برمّتها تابعة للمزاج، والمزاج لا يتبدّل، والمراد من المزاج جميع مراتبه بعرضه العريض من أوّله إلى انتهائه في جميع مدّة العمر للإنسان، لاالمزاج في زمان خاصّ يمكن تبدّله إلى غيره، فهما من اللوازم التكوينيّة لمزاج بدن الإنسان ولا ينفكّان عنه، ولا يمكن إزالتهما مع بقاء المزاج الخاصّ المقتضي لهما، فتبدّل المزاج واختلافه حسب اختلاف السنّ من الرضاعة والصباوة والشباب والشيخوخة لايضرّ بذاتيّهما وكونهما من لوازمهما التي لاينفكّان عنه، وعدم انفكاكهما عنه دالّ إمّا على كونهما من الذاتيّات، وإمّا على كونهما من لوازمه الوجوديّة له غير المنفكّ عنه.

ففي كلّ وقت كلّ منهما تابع للمزاج الخاصّ الذي يناسب أحدهما

ويقتضيه ويستدعيه؛ فإنّ كلّ مزاج خاصّ يقتضي أحدهما ما كان موجوداً ولا ينفكّ عنه.

والجواب عنه أوّلاً: بأنّه يلزم تعدّد نفس شخص واحد حسب تعدّد اختلاف مزاجه في أزمنة عمره، فيكون له نفوس لانفس واحد؛ لأنّ تعدّد المزاج يوجب تعدّد لازمه من السعادة والشقاوة والمفروض أنّهما من الذاتيات فلازم مزاج يغاير ذاتاً لازم مزاج آخر ولازمه تعدّد الشخص الواحد، لأنّ تعدّد الجزء يوجب تعدّد الكلّ وثانياً: بأنّهما ليسا تابعين للمزاج المقتضي لأحدهما، والمناسب له لا المزاج بعرضه العريض بمعنى كونهما تابعين في كلّ وقت للمزاج الذي فيه؛ إذ الأمزجة المختلفة حسب اختلاف الأوقات لعمر الإنسان وحياته تقتضي أحدهما ولا المزاج الخاصّ الذي في وقت خاصّ يناسب أحدهما ويستدعيه ويقتضيه كخصوص زمان الشباب دون غيره أو الهرم دون غيره ويختصّ أحدهما بأحدهما والآخر بالآخر؛ لأنّه يشاهد الإنسان من كان جباناً سواء كان نفسه أو غيره، وتكلّف في إتيان أعمال لايناسب صفة الجبن الداعي إلى تركه وتحمّل مشقّته الجسمية والنفسانيّة واستقام وداوم عليه، كإيقاع نفسه في الحروب والمواضع الهائلة والمخوفة ونحوها ممّا ينافي صفة الجبن، ويناسب صفة الشجاعة، ويستدعيها، فيصير شجاعاً وتزول عنه صفة الجبن حتّى في الوقت الذي له مزاج يناسبها وتستدعيه وتقتضيه؛ فإنّ مخالفة الصفة النفسانيّة لمقتضاها عملاً سواء كانت فضيلة وسعادة أو رذيلة وشقاوة إحدى الطرق والأسباب الموجبة لإزالة الصفة النفسانيّة مطلقاً ثبوتاً؛ لأنّ المخالفه العمليّة

لمقتضاها توجب أنس النفس للعمل المخالف المناسب لضدّها، كالشجاعة في المثال وضعف الأنس مع الصفة الموجودة فيها عند تكراره وتداومه وتحمّل مشقّته إلى حدّ يصير قويّاً وشديداً فيها، ومع شدّته تزول الصفة التي كانت موجودة لتضادّهما والنفس ليست قابلة لقبول كلّ منهما معاً بل لأحدهما لابخصوصه أيّ منهما كان كما هو شأن كلّ محلّ للعرض، وهذا أمر ممكن لكلّ إنسان بالنسبة إلى نفسه أن يعمل به كذلك، فيعلم منه وبسببه أنّ الصفة النفسانيّة قابلة للزوال لحصول العلم الحضوري بزوال صفته النفسانيّة بسببه، وحصول ضدّها وهو أحسن الطرق والأسباب وأنتجها لتهذيب النفس وتخليتها عن الرذائل التي منها الشرور والنقمات والبعد عن مقام الإنسانيّة والبعد عن القرب اللاإلهي وتزيينها وتحليتها بالفضائل التي فيها تمام الخيرات والبركات والوصول إلى المقام الشامخ الإنساني والقرب الإلهي، والخروج عن العالم الحيوانيّة الشهويّة والغضبيّة المردي إلى أودية الهلاكة الدنيّوية والأخروّية، والأمر كذلك بالنسبة إلى تحصيل الصفة النفسانيّة سعادةً كانت أو شقاوةً إذا لم تكن حاصلة في النفس بإتيان العمل الذي يناسبها والمداومة عليه وتكراره على نحو ما ذكرناه آنفاً، والمداومة على الأحكام الشرعيّة، وتحمّل مشاقّها، والعمل بها، وممارستها ومراقبتها وعدم مخالفتها تورث تهذيب النفس وتخليتها عن الصفات الرذيلة، وتشريفها وتحليتها بالفضائل الأخلاقيّة كما أنّ الصفات النفسانيّة إذا تحقّقت في النفس تكون دخيلة في الأعمال الحسنة والسيّئة؛ لأنّها من جهة ملائماتها تصير داعية بالاختيار إلى العمل الذي

لاشك في تأثير مزاج البدن في الصفات النفسانية سعادة كانت أو شقاوة

يحصل به مايلائمها، ولاإشكال في تأثير مزاج البدن ولو بعضاً في الصفات النفسانيّة المناسبة له، سعادةً كانت أو شقاوةً، ولا فرق في المزاج بين الحاصل من التوارث والدخيل فيه نطفة الأب واللأمّ في الرحم في تحققه، وأقسام التغذية التي يتغذّاها الأمّ مادام كون الطفل فيه، وبين الحاصل من غيرهما بعد التولّد في طول مرّ العمر من الرضاعة إلى تمامه إنّما الكلام في أنّهما من لوازمه التي لا تنفكّ عنه بحيث يكون علّة تامّة لاتقبل المنع، ولامانع له ولا شكّ في أنّه قابل للمانع إن كان مؤثّراً، فهو أحد الأسباب القابلة للمنع عنه، أي عن تأثيره، ومن الأسباب الدخيلة في حصول السعادة المعاشرة مع الأتقياء وأهل الورع والمراقبين لأنفسهم وفي حصول الشقاوة المعاشرة مع الأراذل وغير المتورّعين والذين إلههم هواهم، ولهم النفس الأمّارة بالسوء.

ولموعظة أهل الله تعالى، والعاملين بما يقولون، والذين لايتخلّفون عن أوامر الله تعالى ونواهيه دخالةٌ كاملة في تحصيل الفضائل ولإزالة الرذائل.

ومن الأسباب تربية الآباء والأمّهات قولاً وعملاً لاسيّما عملاً في تحصيل الفضائل والسعادة، ومنها في تحصيل الرذائل أقوالهما المنحرفة المضلّة، وأعمالهما القبيحة المردية المهلكة.

في بيان أن أحسن الطرق لتحصيل الفضائل تعلّم الوظائف القرآنية والسنن النبويّة والولويّة

وأحسن الأسباب لتحصيل الفضائل تعلّم الوظائف القرآنيّة والسنّة النبويّة والولويّة من الاعتقاديات والأخلاقيات والعمليّة والاعتقاد بها والتخلّق بها أي بسبب العمل بالوظائف العمليّة كلاًّ لابعضاً، وكثيراً يشاهد في الخارج صيرورة الشقيّ سعيداً وبالعكس بسبب من الأسباب

الدخيلة فيهما والتاريخ يحكي في طوله عن تبديل أحدهما بالآخر ولولا التطويل لذكرنا كثيراً منهما.

واستدلّ القائلون بكونهما من الذاتيات بالدليل النقليّ أيضاً، وليعلم أنّ إثبات الأمور الاعتقاديّة التي يكون المطلوب فيها هو العلم بها على ما هي عليه، والاعتقاد بها وإحرازها كذلك يتوقّف على القطع بكونه كلام المعصوم عليه السلام، وعلى القطع بالمراد الجدّي منه من كلامه. والأوّل يتوقّف على نقل كلامه بنحو التواتر في جميع الطبقات، أو المقرون بالقرينة القطعيّة المفيدة لكون المنقول كلامه. والثاني: يتوقّف على كونه نصّاً ومفيداً للقطع بمراده الجدّي، أو مقروناً بقرينة مفيدة للقطع بمراده الجدّي من كلامه ومع حصول القطعين يضمّ إليهما أنّ المعصوم عليه السلام لعصمته لا يخطأ في إدراك الواقع إن كان مدلول الكلام من الأمور الممكنة لاالممتنعة ذاتاً، أو وقوعاً، فيحصل القطع بالواقع على ما هو عليه، والاعتقاد به، فمع كون السند من العدول أو الثقات مع عدم تواتره وعدم اقترانه بالقرينة القطعيّة فضلاً عن كونه غير عادل أو غير ثقة من سائر أقسام الرواية والنقل، أو مع كون دلالة المنقول غير قطعيّة بل ظنّيّة كالظواهر، فلم يكن نصًّا ولا مقروناً بالقرينة القطعيّة لايصحّ الاستدلال بالدليل النقلي لإثبات الأمور الاعتقاديّة، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، ولايمكن أن يكون المعلول أقوى من العلّة، فما هو سبب للظنّ بشيء كيف يصير سبباً للقطع به؟ وهو من قبيل وجود المعلول ووجود الممكن بالذات بدون العلّة وهو تناقص؛ للزوم أن يكون المحتاج إلى الغير غير محتاج إليه. إذا عرفت هذا فتعرف أنّ ما استدلّ به

في بيان أن ما استدلّ به من الدليل النقلي على مدّعاه لايكفي لإثباته

من الدليل النقلي لايكفي لإثبات المدّعى، وليس في محلّه هنا؛ لأنّه قد استدلّ بما في روضة الكافي: سهل، عن بكر بن صالح، رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، فمن كان له في الجاهليّة أصل فله في الإسلام أصل.»[1]

هذه الرواية مرفوعة مرسلة، ومن روي عنه بكر بن صالح مجهول غير معلوم، مع أنّ في السند سهل بن زياد الذي يروي عنه الكافي كثيراً، وهو غير موثّق، والنجاشي ضعّف بكر بن صالح الرازي مولى بني ضبّة، قال: «روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام، ضعيف»[2] إلخ انتهى.

فالسند لو كان صحيحاً أو موثّقاً لم يفد هنا؛ لإفادته الظنّ فضلاً عن كونه مرفوعاً. وورد مرسلاً في الفقيه.[3]

وأمّا الدلالة، فليس نصّاً في المدّعى وهو الاختلاف بالذات بين الناس للاختلاف في السعادة والشقاوة، كاختلاف الذهب والفضّة ذاتاً من جهة أجزائهما غاية ما يدّعى هو الظاهر فيه وهو لايفيد، مع أنّه يحتمل أن يكون المراد غير ما هو المدّعى، وقال المذيّل في الذيل: روى العامّة هذا الخبر عن النبيّ صلى الله عليه وآله هكذا: «النّاس معادن كمعادن الذهب والفضّة خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام إذا تفقّهوا».

في بيان قوله صلى الله عليه وآله: «السعيد سعيد في بطن أمّة والشقيّ شقيّ في بطن أمّة»

أقول: نقله في الشوارق بهذه العبارة في أنّ النفوس متّحدة بالنوع بقوله: «قيل» إلى هذا يشير «النّاس معادن كمعادن الذهب و

---

١. الكافي، ج ٨، ص ١٧٧، ح ١٩٧.
٢. رجال النجاشي، ص ٧٩.
٣. الفقيه، ج ٤، النوادر، ح ٧٧، رواه مرسلاً.

الفضّة، خيار هم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام» بدون جملة «إذا تفقّهوا».

واستدلّ أيضاً بأنّ «السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه وهذه رواية منسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله».[1]

وفسّرت السعادة والشقاوة بالفضائل النفسانيّة ورذائلها، فالسعيد هو الواجد للفضائل، والشقيّ هو الواجد للرذائل. وفسّرت كلمة «فى بطن أمّه» بكونهما ذاتيّين؛ لأنهما معهما من أوّل خلقتهم.

أقول: قال الصدوق في كتاب التوحيد فى باب السعادة والشقاوة: حدّثنا الشريف أبو عليّ محمّد بن أحمد بن محمّد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوريّ، عن الفضل بن شاذان، عن محمّد بن أبي عمير، قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «والشقيّ من شقيّ في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمة»؟ فقال: «الشقيّ من علم الله وهو في بطن أمّه، أنّه سيعمل أعمال الاشقياء، والسعيد من علم الله وهو فى بطن أمّه سيعمل أعمال السعداء»، قلت له: فما معنى قوله صلى الله عليه وآله: «اعملوا فكلّ ميسّرٌ لما خلق له»؟ فقال: «إنّ الله عزّوجلّ خلق الجنّ والإنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عزّوجلّ: ﴿وَما خَلَقْتُ ٱلجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2] فيسّر كلّاً لما خلق له، فالويل لمن

---

١. الشوارق، ج ٢، المسألة الخامسة.

٢. الذاريات (٥١) الآية ٥٦.

استحبّ العمى على الهدى».[١]

أقول: قد بيّنّا أنّ الاستدلال بالدليل النقلي لإثبات الأمور الاعتقاديّة المطلوب فيها حصول القطع بها، وإحرازها على ما هي عليه، وهو لايحصل إلّا بالقطع بها لا الظنّ بها، فضلاً عن الشكّ والوهم إذا كان رواية، وكلاماً منقولاً عن المعصومعليه السلام، فلابدّ من القطع بكونه كلام المعصومعليه السلام وهو لايحصل إلّا بالتواتر سنداً، وبالقرينة القطعيّة العقليّة والنقليّة المقرونة به، ومن القطع بالمراد الجدّي له من كلامه، سواء كان مطابقاً للمراد الاستعمالي أو مخالفاً له، و هو لايحصل إلّا بكونه نصّاً، وله دلالة قطعيّة عليه، أو مقروناً بالقرينة المفيدة للقطع به عقليّة كانت أو نقلية، وإذا ضمّ إلى القطعين أنّ المعصومعليه السلام لا يخطأ في إدراكه للواقع، مضافاً إلى كون المدلول ممكناً ذاتاً ووقوعاً، لا ممتنعاً ذاتاً ووقوعاً، فحينئذ يفيد الدليل النقلي القطع بالمدلول أيّ شيء كان، فإن لم‌يكن الدليل النقلي واجداً لما ذكر وكان فاقداً له ـ ولو بعضه ـ فلايفيد القطع بالمدلول، فلايحصل المطلوب وهو الاعتقاد الجزميّ بالأمر الاعتقادي وإحرازه على ما هو عليه، فإنّ المعلول تابع للعلّة؛ فإنّها توجد ما يكون علّة له لاغيره، ولذا قالوا: النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين.

ويحتمل أن يكون المراد أنّ الناس كمعادن الذهب والفضّة حاوون لما له شرافة و كرامة بالذات وهو أحد جزئي وجوده الإنساني؛ لأنّه مركّب من النفس المختصّة بالإنسان، ومن البدن الذي هو مشترك في

١. التوحيد للصدوق، ص ٥٨، باب السعادة والشقاوة، ح ٣.

خصوصياتها مع الحيوانات، ومن الأوّل ينتزع ما يعبّر عنه بالفصل، وعن الثاني ما يعبّر عنه الجنس، ويتشكّل منهما نوع من الحيوان، وكلّ الناس مشتركون في الجزء الأوّل ذاتاً وإن كانو مختلفين من حيث كمال الوجود ونقصه المستلزمين لاختلاف الاستعداد وقوّة إدراك الأشياء، وقوّة كسب الفضائل الأخلاقيّة ورذائلها، ومختلفين من حيث تعلّقها بأبدان مختلفة دخيلة في تحصيل إدراك الأشياء، وكسب الأخلاقيّات، فالتشبيه بمعادن الذهب والفضّة إشارة إلى اختلاف مراتب الوجود كمالاً ونقصاً لا إلى اختلاف الذات نوعاً أو شخصاً شقاوة وسعادة، كما أنّ كلّاً من الذهب والفضّة يستعدّ لأن يتخلّص من الاختلاطات المقرونة به، ويصير مصفّى، فيستعدّ لأن يصنع منه مصنوعات غالية متفاوتة في الغلاء والبهاء وإلّا فليس له قيمة تعتنى به، فكذلك الإنسان الذي له النفس الإنساني المتفاوتة من حيث كمال الوجود، وسعته، ونقصه، وضيقه، ومحدوديته الموجبين لقوّة الاستعداد وضعفه من جهة الإدراك وإحراز الأشياء الدقيقة وغيرها، ومن حيث سرعة الإدراك وبطئه، ومن حيث كثرة الإدراك للأشياء وقلّته، ولقوّة الاستعداد لكسب الفضائل من الأخلاق أو رذائلها وضعفه، ويحتمل أن يكون المراد ممّا في آخرها «خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام». إذ في بعض الروايات «من كان له في الجاهليّة أصل فله في الإسلام أصل» انّ من كان منهم تابعاً لإدراكات عقله من الاعتقادات الصحيحة، وتابعاً لما تقتضيه الأخلاق الحسنة أو كان تابعاً في زمان الفترة للنبي السابق فصار مسلماً فيتابع الإسلام ويعمل به حسب ما يحكم عقله ويدركه وتقتضيه أخلاقه

الحسنة، ويطيع النبيّ الأعظمﷺ في الوظائف التي جاء بها للناس، ومن لم‌يكن في الجاهليّة كذلك، بل كان يخالف عقله فيما يستقلّ به من إدراكاته وكان تابعاً لما يقتضيه الأخلاق الرذيلة، أو لم‌يكن تابعاً في زمان الفترة تابعاً للنبيّ السابقعليه السلام فإذا جاء الإسلام فلايقبله ولا يتابع أحكامه.

الاستدلال بحديث «السعيد سعيد في بطن امّة والشقيّ شقي في بطن أمّة» وبيان كيفيّة الاستدلال به

ولايوجد فيما استدلّ به لإثبات أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيّات لنفس الإنسان دليل عقليّ قطعيّ، ولا نقليّ قطعيّ، لاسيّما النقليّ؛ لعدم تماميّته سنداً ودلالة؛ لعدم وجدانه لما يعتبر في كونه قطعيّاً ومفيداً للقطع بالمدّعى حتّى يكون بعض ما استدلّ به من المرسلات، أولا ظهور له فيه فضلاً عن كونه مفيداً للقطع.

وممّا استدلّ به له ما هو منسوب الى النبيّ الأكرمﷺ «السعيد سعيد في بطن أمّه، و الشقيّ شقيّ في بطن أمّه» واستفيد من كلمة «في بطن أمّه» أنّهما ذاتيان للنفس؛ لدلالتها على أنّهما مع الإنسان من بدء تكوّنه، ونشأة وجوده الإنساني وهو الرحم؛ إذ يتعلّق به الروح فيه خصوصاً على مبنى كونه جسمانيّة الحدوث وروحانية البقاء؛ إذ الرحم محلّ تشكّل ما له الدخل في تحقّق الإنسان جسماً وروحاً، وحقيقته وذاته، ففيه تتحقّق ماله الدخل في إنسانيّة الإنسان كذلك، فإذا كان محلّ تحقّق السعادة و الشقاوة للإنسان هو الرحم، فهما ـ كسائر ماله الدخل في تشكّل الإنسان، وحقيقته، و ذاته ـ دخيلان أيضاً. وفيه بعد الإغماض عن السند، وأنّه ليس قطعيّاً ولم يحصل القطع بكونه كلام المعصومعليه السلام فلا وجه للاستدلال به في الأمور الاعتقاديّة؛ لدلالته على ما هي عليه،

عدم صحة الاستدلال بالنبويّ لعدم واجديته لملاك الاستدلال في المسألة الاعتقاديّة

والاعتقاد الجزمي به المطلوب فيها أنّه لايتمّ دلالته على الذاتيّة مع أنّها ليست قطعيّة أيضاً لقيام الدليل القطعيّ على عدم الذاتـيّة وهـو تـرتّب التوالي الفاسدة على كونهما ذاتـيتين المستلزم لكـون، الأعـمال مـن لوازمهما غير المنفكّة عنهما من لغويّة جعل الأحكام وإرسـال الرسـل وإنزال الكتب، وعدم استحقاق المطيع للأجر والعاصي للعقاب، وعـدم صحّة إجراء العقاب على العاصي؛ لكونه ظلماً عليه، لعدم استحقاقه له، وغيرها وهو برهان إنّي دلّ على بطلان المتلوّ، وممّا يمكن القطع بعد مها بسببه قـدرة كـلّ إنسـان وتـمكّنه مـن تـغيير الصـفات النـفسيّة مـن الأخلاقيات، كمن كان بخيلاً داعياً له إلى الإمساك عن الإنـفاق حـتّى الواجبات ويعمل عملاً مخالفاً لما يدعو إليه بأن ينفق ولو كـان عسـراً عليه. لأنّ مخالفة هوى النفس خصوصاً ما صار منها ملكة راسخة فيها، عسرة جدّاً ولذا قلّما يوفّق لمخالفتها من أفراد الناس ويـواظب عـليها ويراقب ويمارس مدّة طويلة يزول بخله بسبب تـرك مـايد عـو إليـه، وإتيان ما هو مضادّ له، ويصير جواداً بحيث يستلذّ من الإنفاق فضلاً عن أن يكون عسراً عليه، وشاقّاً له، وبالعكس إذا كان جـواداً يسـتلذّ مـن الإنفاق لكونه ملائماً له، ويتألّم من تركه، فترك الإنفاق مدّة طويلة مع تمكّنه منه، وعدم المانع منه وداوم مدّة، فيصير بخيلاً، ويكون الإنـفاق عسراً عليه، ويتألمّ منه؛ لأنّه غير ملائم لصفة البخل، وهذا طريق قطعيّ إلى إحراز إمكان تـغيير الصـفات النـفسانيّة مـن الأخـلاقيات، وعـلم الأخلاق صنع وجعل لتـبيين طـريق كسب الفـضائل، وإزالة الرذائـل؛ لكونهما ممكنين.

امكان تحصيل العلم الحضوري بعدم كـون السعادة والشـقاوة مـن الذاتـيات بسـبب مخالفة مـاتقتضياته عـملاً بـالممارسة والمداومة عليه

أحسن الوسيلة العملية لتغيير الصفات النفسانية غير ما اقتضاه القضاء الإلهي على طبق الحكمة العمل بالأحكام الشرعية والمداومة عليه

ولذا تكون المواظبة على العمل بالوظائف الدينيّة وعدم مخالفتها يورث كسب الفضائل، ورفض الرذائل، وهذا طريق في أيدي جميع طبقات الإنسان ذكورها وأناثها.

نعم، الأشخاص متفاوتة من حيث شدّة الصفات وضعفها، فيحتاج إلى ممارسة أكثر وأقلّ ومن حيث تمكّنه ممّا هو له دخالة في كسبها وإزالتها و سائر الجهات، الذخيلة فيهما وعلى أيّ تقدير، كسب الفضائل والرزائل وإزالتهما من طريق الأعمال الملائمة والمنافرة لهما أمر ممكن ولاوجه للشكّ فيه، وكلّ شخص يتمكّن منه، فمن يعتقد بإمكان ما ذكر بالطريق المذكور، فليعمل به بشرط أن يتحمّل مشقّة مخالفة هوى النفس، فإنّه عسر جدّاً وقد عبّر عنه بالجهاد الأكبر، فإن دخل فيه وأدامه يذعن بوقوعه فضلاً عن إمكانه؛ لأنّه يحصل له العلم الحضوري بالتغيّر والتبدّل بالضدّ؛ لأنّهما من الصفات النفسيّة على ما فسّرنا به والعلم بها علم حضوري؛ لحضور المعلوم بوجوده الواقعيّ عند العالم لا بصورته وهو طريق عامّ لايختصّ بشخص أو صنف من الطبقات، وبهذا الطريق يمكن الوصول إلى الغرض الأقصى من خلقة الجنّ والإنسان وهو صيرورته عبداً بقول مطلق كما قال الله تعالى ﴿وَما خَلَقْتُ ٱلجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِـيَعْبُدُونِ﴾ بحيث لايتخلّف عن شيء من أوامره ونواهيه وغيرهما من الوظائف العمليّة، ويصير منقاداً مطلقاً، ومطيعاً صرفاً، لعدم ما يدعو من جهة وجود مقتضاه وملائمه في الأعمال إلى تخلّف الإنسان عن الوظائف العمليّة وهو الأخلاق الرزيلة، ووجود مايدعو كذلك من جهة وجود ملائمة في الأعمال إلى العمل بالوظائف وعدم التخلّف عنها وهو

فضائل الأخلاق بضميمة الاعتقادات الصحيحة والعلم بالوظائف، وثمرة العبوديّة المطلقة صيرورة النفس مطهّرة ومزكّاة من أرجاس الأخلاق وأنجاسها، ومخلّاة منها، و مزّينة ومحلّاة بفضائلها وكرائمها وشرائفها، فتصير محلّاً قابلاً لإفاضة الأنوار الإلهية وإشراقها عليها من عالم الغيب من الله تعالى وجنوده، فيرى بعين القلب ما لايرى بعين الرأس، فتجري منابع الحكمة من قلبه على لسانه، فمن لم‌يطلق نفسه ولم‌يرخ عنانها، ولم يسلّمه إلى هواها إلى أن تصير جموحاً ولم‌يتّبعه إلى أن يصير أمره فرطاً ويتّخذ إلهه إيّاه وألجمها بلجام مخالفة أهوائها وملائماتها الناشئة من رذائلها الداعية إلى الأعمال السيّئة القبيحة لاينكر إمكان تبديل الشقاوة بالسعادة وبالعكس، ويذعنه كمال الإذعان؛ لحصول العلم به له بالعلم الحضوري الذي هو أقوى وأشرف من العلم الحصولي، فالرواية المستدلّ بها وهي «السعيد سعيد» إلخ لا تصلح للاستدلال بها للمدّعى؛ لعدم كون السند قطعيّاً وكذا دلالتها عليه، مع أنّه قد فسّرها ما نقلناه عن توحيد الصدوق‌ﷺ حيث قال موسى بن جعفر‌ﷺ في جواب السائل عن المراد منها أنّ معناها والمراد الجدّي منها أنّ الشقيّ من علم الله وهو في بطن أمّه سيعمل عمل الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمّه سيعمل عمل السعداء، فالسعيد هو الذي يعلم الله تعالى حين كونه في الرحم بأنّه يصدر منه عمل السعداء بعد تولّده، وخروجه عنه، وصلوحه لإتيان عملهم بسبب حصول القدرة له عليه، وحصول سائر ما له الدخل فيه، والشقيّ من علم الله تعالى حين كونه في الرحم بأنّه يصدر منه عمل الأشقياء بعد خروجه عنه، وصلوحه لإتيان عملهم بسبب وجود قدرته،

تفسير موسى بن جعفر‌ﷺ لحديث السعادة والشقاوة بما يدلّ على عدم كونهما من الذاتيات

وسائر ما له الدخل فيه له، وعلى هذا ليس المراد من الرواية أنّهما ذاتيان، وإنّما المراد منها أنّه يصير سعيداً أو شقيّاً بعد تولّده، ولم يكن قبله السعيد سعيداً، والشقيّ شقيّاً. فالرواية بصدد بيان أنّ الله عالم قبل تحقّق الأشياء بكيفيّة تحقّقها وحالاتها بعده؛ فإنّه عالم بما سيجيء في الآتي ولا يختصّ علمه بالأمور المتحقّقة بالفعل، وبما مضى. فالمراد منها خلاف المدّعى، وأنّ السعادة والشقاوه ليستا ذاتيّين، بل من العوارض المفارقة، إذ حين كونه في الرحم وأوّل زمان حياته لم يكن سعيداً أو شقيّاً وإنّما يصير أحدهما بعد تولّده؛ إذ جملة «وهو في بطن أمّه» حال «الله» الذي هو فاعل «عَلِمَ» ومفعول «سيعمل عمل الأشقياء» و «سيعمل عمل السعداء» ومفادها مع ذي الحال «أنّ الله تعالى عَلِمَ في حال كون الشقيّ أو السعيد وحين كونه في بطن أمّه أنّه يعمل في المستقبل عمل الأشقياء أو السعداء» لا أنّه يكون شقيّاً أو سعيداً في حال كونه في بطن أمّه وحين كونه فيه؛ لعدم كونها حالاً للشقيّ أو السعيد وإنّما تكون حالاً لكلمة «الله» فهي ذوالحال بمفادها لا كلمة «الشقيّ أو السعيد» بمفادهما.

وفي \الفقيه في النوادر في آخره: وروى محمد بن عليّ الكوفي عن إسماعيل بن مهران، عن مرازم، عن جابر بن يزيد، عن جابربن عبدالله الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وقع الولد فى جوف أمّه صار وجهه قِبَل ظهر أمّه إن كان ذكراً، وإن كانت أنثى صار وجهها قِبَل بطن أمّها، يداه على وجنتيه، وذقنه على ركبتيه، كهيئة الحزين المهموم فهو كالمصرور[1]، منوط بمعاء من سرّته إلى سرّة أمّه، فبتلك السرّة يغتذي من

١. الأسير لغةً.

طعام أمّه وشرابها إلى الوقت المقدّر لولادته، فيبعث الله عـزّوجلّ إليـه ملكاً، فيكتب على جبهته شقيّ، أو سعيد، مـؤمن، أو كـافر، غـنيّ، أو فقير،ويكتب أجله، ورزقه وسقمه وصحّته»[١] إلى آخر الحـديث، فـإنّه طويل، ومحلّ الشاهد ومورد الاستدلال في الرواية جملة «فيكتب على جبهته شقيّ أو سعيد» إلى آخر المـعطوفات؛ فـإنّه يـمكن أن يسـتدلّ بجملة «فيكتب على جبهته شقيّ أو سعيد» أنّ الشقاوة والسعادة ذاتيّان ببيان أنّ المراد من كتابة الملك تكويناً على جبهته جعل علامة عليها، دالّة على أنّه شقيّ أو سعيد في بطن أمّه، فيخرج منه شقيّاً أو سـعيداً، ولكن يردّه أنّ ما ذكره بعدهما وهو «مؤمن أو كافر، غنيّ أو فقير»؛ إذ هو عطف بيان للشقيّ والسعيد، أو بدل، وأيّـهما كـان يـبيّن المـعطوف المعطوف عليه، وأنّ المراد من الشقيّ هو الكافر والفقير، ومن السعيد هو المؤمن والغنيّ وشيء منها ليس ذاتيّاً؛ لإمكان تبدّل كلّ منها بالآخر.

وأيضاً «ويكتب أجله ورزقه وسقمه وصحّته» عطف على «فيكتب على جبهته شقيّ أو سعيد» أي الملك يكتب أيضاً على جبهته أجـله، ورزقه، وسقمه، وصحّته، ومعلوم أنّه ليس شيء منها من الذاتيّات مـع أنّها من المكتوبات على جبهته مع ما سبق، فلابدّ من أن يكون المراد أنّ الملك يكتب على جبهته أنّه يصير بعد ولادته مؤمناً أو كافراً، غـنيّاً أو فقيراً، وأنّه تكون مدّه حياته عند خـروجه عـن بـطن أمّـه أيّ مـقدار ومايرتزق في مدّة حياته، وأنّه يصير سقيماً دائماً أو بـعضاً وصـحيحاً كذلك مع أنّه ـكما بيّنّا ـ لا تصلح هذه الروايات لكونها دليلاً لإثـبات

---

١. الفقيه (النوادر)، ج ٤، ح ٧٧.

الأمر الاعتقاديّ ما لم تكن معتضدة بالقرينة القطعيّة؛ فـإنّ العـلّة سـواء كانت ثبوتيّة أو إثباتيّة لايترتّب على وجودها إلّا ماتكون هي علّة تامّة له، ومؤثّرة فيه؛ لوجدانها لما هو دخيل في تحقّقه. فالعلّة لحصول الظنّ بشيء لايمكن أن تكون علّة للقطع به؛ للزوم تحقّق الشيء الممكن بلا علّة وهو محال وتناقض، وأنّ المحتاج إلى العلّة لايحتاج إليها. وهذا هو المراد من القول بأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين.

وفي رواية ابن أبي عمير، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يسأل السائل عنه عليه السلام ـ بعد جوابه عـن السـئوال الأوّل بـعدم ذاتـيّة السـعادة والشقاوة ـ عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله «اعملوا فكلّ ميسّر لما خـلق له»؛ فقال «إنّ الله عزّوجلّ خلق الجن والإنس ليـعبدوه، ولم يـخلقهم ليعصوه وذلك قوله عزّوجلّ: ﴿وَما خَلَقْتُ ٱلجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فيسّر كلّاً لما خلق له. فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى».

وكان السائل يزعم أنّ المـطيع لا يـتمكّن إلّا مـن الإطـاعة، وكـذا العاصي لايتمكّن إلّا من العصيان؛ لأنّـه هـيّأ للأوّل أسباب الإطـاعة ومقدّماتها وجعلها له فقط. وللثاني هيّأ أسباب المعصية كذلك. ولذا سأل عنه عليه السلام أوّلاً عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الشقيّ من شقي في بـطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمّه» حيث زعم أنّ مراده صلى الله عليه وآله من قـوله الذي سأل عنه هو ما زعمه، فأجاب عليه السلام، وكأنّه لم يقنع، وكان في ذهنه بعد شيء، فسأل ثانياً عن قوله الآخر صلى الله عليه وآله الذي يزعم أنّ المراد منه ما اختلج في ذهنه وهو: «اعـملوا، فكـلّ مـيسّر لمـا خـلق له» فأجـاب الإمام عليه السلام بأنّ المراد من قوله صلى الله عليه وآله «لما خلق له» صيرورة كلّ إنسان بنحو

العامّ الاستغراقي عبداً بقول مطلق لله تعالى في اعتقاداته، وأخلاقيّاته، وأعماله الجوارحي، أي في وظائفه النفسانيّة والروحيّة ووظائفه الجوارحيّة حتّى يصل إلى كمالاته الدنيويّة والأخرويّة كلّ بقدر سعة وجوده وتمكّنه من الأسباب، كما قال الله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1] وقد حصر الغرض الأقصى والداعي للداعي النهائي من خلق الجنّ والإنس في صيرورة كلّ منهما عبداً له تعالى بالمعنى المذكور، وحيث إنّ الغرض من خلق كلّ جنّ وإنس، وكلّ فرد منهما ما ذكر، فالحكيم تعالى أعطى كلّ جنّ وإنس خلقه الأسباب والمقدّمات التي هي دخيلة في تمكّن كلّ فرد منهما في صيرورته عبداً له تعالى بانتخابه واختياره لإطاعته وترك معصيته لقدرته على كلّ منهما؛ إذ صيرورة كلّ فرد منهما عبداً له تعالى تكون بإطاعة كلّ فرد منهما وتركه لمعصيته، فجعل كلّ فرد منهما قادراً على إطاعته وترك معصيته ليحصل الغرض من خلقة كلّ منهما بجعل كلّ ما له الدخل في قدرته فيهما له، فكلّ إنسان يكون مطيعاً أو عاصياً قادراً على كلّ من الإطاعة والعصيان لا على أحدهما وهذا معنى قوله ﷺ: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له» أي أطيعوا الله واتركوا معصيته؛ فإنّ الله تعالى هيّأ لكلّ إنسان ما يتمكّن بسببه على كلّ منهما، أي من الإطاعة والمعصية لا أنّ بعضه يتمكّن من أحدهما كالإطاعة فقط وبعضه الآخر يتمكّن من الآخر كالمعصية فليست السعادة والشقاوة ذاتيتين حتى تكون الأولى موجبة للإطاعة فقط والثانية موجبة للمعصية، فيترتّب عليهما التوالي الفاسدة.

في بيان قوله ﷺ: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له»

١. الذّاريات (٥١) الآية ٥٦.

وقولهعليه السلام في آخر كلامه: «فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى» ـوهو يتضمّن التهديد أو الذمّ أي من اختار طريق الضلالة على طريق الهداية لصيرورته عبداً يكون الويل له ـ يدلّ على قدرة كلّ إنسان موظّف على كلّ من الذهاب إلى طريق الضلالة المانعة عن الوصول إلى الغرض من الخلقة وإلى طريق الهداية الموصلة إليه. من تخلّف عن طريق الهداية إلى طريق الضلالة والعمى فهو من مصاديق «من استحبّ العمى على الهدى، واختار العمى» والذهاب إلى طريق الضلالة لداعويّة أهوائه النفسانيّة أو تسويلات شياطين الجنّ أو الإنس إليها، وترك طريق الهدى باختياره مع قدرته عليه؛ لعدم الداعي له عليه؛ لغلبة دواعي الذهاب إلى طريق الضلالة باختياره على دواعي الذهاب إلى طريق الهداية باختياره.

في عدم وثاقة ما استدلّ به من الأحاديث مثل: قولهصلى الله عليه وآله: «إذا حدّثت أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّق...»

وقد استدلّ أيضا ببعض الروايات الآخر ليس موثّقاً سنداً فضلاً عن كونه قطعيّاً، فليس مفيداً في مثل هذه المسألة، وبعضها لا دلالة له على المدّعى نحو «إذا حُدِّثتَ أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّق، وإذا حُدِّثتَ أنّ رجلاً زال عن خلقه فلا تصدّق».[١] قال رواه أحمد بسند صحيح عن أبي الدرداء.

«ولو سمعتم أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّقوه، وإن سمعتم أنّ رجلاً تغيّر عن خلقه فلا تصدّقوه».[٢]

ويرد على ما ذكر أنّه غير صالح للاستدلال به سنداً، فإنّ كلّه من

---

١. كشف الخفاء، ص ٨٧، ح ١.

٢. تحفة اللاحوزي في شرح الترمذي، ج ٦، ص ٣٥٨.

طريق العامّة، ولا دلالة له؛ لأنّه يحتمل ـ على فرض تماميّة السند ـ أن يكون المراد منه صعوبة تغيير الخلق إذا صار ملكة إلى حدّ كاد أن يكون محالاً عاديّاً بحيث لايتحمّل إعباء ما هو دخيل في التغيير لصعوبته إلّا القليل جدّاً، وقليلاً ما لشدّة صعوبته صار مثلاً سائراً بين الناس الفُرس ملاّ شدن چه آسان ـ آدم شدن چه مشكل.

وقال بعض الأدّقاء: «عالم شدن چه مشكل ـ آدم شدن محال است». والتجربة العمليّة وسائر ماله الدخل في التغيير شاهدان على إمكانه.

في ما استدلّ به لإمكان تغير الصفات النفسانيّة من التجربة والتأريخ والوجدان

واستدلّ بإمكان تغيّر الصفات النفسانيّة، إنّا نرى بالوجدان والحسّ بالنسبة الشرير الأكثر أنّ الشرير يصير بمصاحبة الخيّر خيّراً. والخيّر بمجالسة الشرير ومصاحبته شريراً، ونرى أنّ التأديبات من الأبوين والمعلّمين وأهل الموعظة والنصيحة من الذين يعملون بما يقولون فيه أثر عظيم في زوال الأخلاق، ولولاه لبطلت السياسات والتأديبات ولغت الشرائع والديانات، ولإمكان تغيّر خلق البهائم؛ إذ ينتقل الصيد من التوحّش إلى الأنس، والفرس من الجماح إلى الانقياد، والكلب من الهراشة إلى التأدّب، فكيف لا يمكن في حقّ الإنسان؟ وقيل بالتفصيل لأنّ بعض الأخلاق في بعض الأشخاص غير قابل للتغيّر، كالحدس والتحفّظ وجودة الذهن، وحسن التعقّل، ومقابلاتها وأضدادها.

وفيه أنّ عدم قبول ما ذكر للتغيّر يرجع إلى سعة قوّة الإدراك وشدّة وجوده، وكمال وجوده وهي أمر تكوينيّ لايمكن أن تتغيّر إلّا بإرادته تعالى، و عدم قبول مقابلاتها يرجع إلى ضعف قوّة الإدراك، وضيق

وجودها لا إلى الإدراكات التي من صفات النفس، والكلام فيها، فإنّها قابلة للتغيّر لامنشأها؛ فـإنّه ليس اكـتسابيّاً وإنّـما الصـفات النـفسانيّة الاكتسابيّة يمكن تحصيلها إن لم تكن في النـفس، وإزالتـها إن كـانت وليست ذاتيّة لا ذاتيّ باب الكلّيّات من الجنس والفصل، أو المـفرّدات والمشخّصات؛ فإنّ ماهيّات الأعراض التي تـعرض عـلى مـعروضاتها ليست مشخّصة لمعروضاتها، وموجبة لصيرورتها جزئياً حقيقيّاً بحيث لا تصدق على متعدّد من الأفراد؛ لأنّها بنفسها كلّيّة كماهيّة البياض قابلة للصدق والحمل على المتعدّد من مصاديقها، ومعلوم أنّ ضمّ كـلّيّ إلى كلّيّ ولو كان متعدّداً لايوجب تشخّص المنضمّ إليه.

نعم، يوجب تضييق الانطباق على الأفـراد، مـثلاً الإنسـان بـحسب مفهومه قابل للإنطباق والحمل على أفراده، ولكن ليس الإنسان الأبيض قابلاً للانطباق والصدق على تلك الأفراد، لعدم صدقه وانطباقه على غير الأبيض من الأفراد، وإنّما التشخّص بالوجود أي مصداق مفهوم الوجود؛ فإنّه جزئيّ حقيقيّ، فكلّ شيء يتشخّص به، ويعبّر عن تلك العـوارض بعلامات التشخّص؛ فإنّ عروضها في الخارج على معروضاتها يدلّ على تشخّص معروضاتها؛ لأنّ وجودها تعلّقيّ بـها لأنّـها عـلّة قـابليّة لهـا، ولايمكن تحقّقه بدونها، فلابدّ من أن يكون معروضاتها مـوجودة، وإلّا فيلزم قيام الموجود بالمعدوم، وكون المـعدوم عـلّة قـابليّة للـموجود، فليست هي ذاتيّة لا ذاتيّ باب الكلّيّات من الجنس والفـصل، ولا مـن المفرّدات والمشخّصات، ولا ذاتيّ باب البرهان، والمحمول من صميمه الذي ينتزع من منشأه وحده، ومن ذاته بلا تقييد بأمر خارج من ذاته،

ويحكي عن الحيثية الذاتيّة لمنشأه، ولا يمكن تحصيله بدون منشأه ولا إزالته كذلك.

وأمّا الصفات غير الاكتسابيّة كالحاصلة من التوارث من الوالد والأمّ لأجل نطفتهما الدخيلة في تكوّن الولد المؤثّر فى صفات النفس، كتأثير المزاج المختلف في الصفات المختلفة النفسانيّة ـ كما مرّ بيانه ـ وكالحاصلة في النفس بإيجاد الله تعالى فيها لما تقتضيه حكمته على طبق النظام الأتمّ الإلهيّ، كمحبّة الإنسان لحياته وبقاءها وكمالاته، وأولاده حياتهم وبقاءهم وكمالاتهم، وكراهته عن موته وجهله، وعدم سائر كمالاته وهكذا بالنسبة إلى أولاده، وخوفه ممّا يضرّه بأقسام الضرر ومراتبه، خصوصاً مع عدم القدرة على دفعه، وهكذا، وهكذا.

ويعبّر عن هذه الصفات بالجبلّيّة أو بالفطريّة؛ لأنّها مقترنة مع خلق نفس الإنسان التي هي محلّها، وأنّه تعالى خلقها مع خلقة النفس الإنسانيّة فهي أيضاً غير ذاتيّة بقسميها فإنّها وإن كانت مقترنة مع وجود الإنسان حسب ما هو مقتضى الحكمة الإلهيّة؛ لأنّ عدمها يضرّ بالنظام الأتمّ إلّا أنّها مع ذلك ليست ذاتيّة، وأنّ الله تعالى جعل وجودها منضّماً إلى وجود معروضاتها، وأوجدها فيها بحيث لو فرض عدمها لايوجب عدم معروضاتها من النفوس الإنسانيّة للأناسيّ.

وفي نهج البلاغة في الخطبة الأولى، عند تشريح كيفيّة خلق العالم بما فيه، لتعلّمه ممّن خلقه وصنعه، فهو عالم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بلاقيد بقدر الطاقة البشريّة وهذا القيد ملغىً في حقّه؛ لأنّه متعلّم مكتب الوحي من جانب من خلق العالم وصنعه بجميع

خصوصيّاته عن علم وقدرة وحكمة، يقول: «وغرّز الغرائز وألزمها أشباحها» أي جعل وخلق الصفات التي جعلها وخلقها مع خلقة النفوس الإنسانيّة مقترنة بها وهي مقرونة معها دائماً ومادام حياة الإنسان؛ لاحتياجه إليها لحفظ النظام الأتمّ حسب ما اقتضته الحكمة الكاملة البالغة الإلهيّة. هذا بناء على رجوع الضمير في «أشباحها» بمعنى أشخاصها إلى الأشياء دون الغرائز، كما هو مقتضى سياق ما سبق وهذا لايقتضي كونها ذاتيّة بأحد قسميها، فهي من الأعراض اللازمة، وغير المنفكّ عن وجود النفوس وغير ذاتيّة لاقتضاء الحكمة الإلهيّة لجعلها كذلك؛ حفظاً للنظام الأتمّ المبنيّ على الحكمة، فالصفات غير المكتسبة سواء كانت ممّا خلقه الله تعالى لحفظ النظام أو تحصل بالتوراث الدخيل في حصولها، أو ممّا للمزاج دخل في حصولها ليست من الذاتيّات بقسميها مع إمكان إزالة الشقّ الثاني والثالث أيضاً.

فيما استدلّ به صاحب الكفاية لإثبات ذاتيّة السعادة والشقاوة من الآيات الكريمة

وقد يستدلّ على ذاتيّة السعادة والشقاوة بالمعنى الذي مرّ ذكره، ويقول به صاحب الكفاية‏ﷺ ونحوه بالآية الكريمة ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدىٰ سَبِيلاً**﴾[1] وفي المحكيّ عن الفخر الرازي في تفسيره في ذيل الآية:

إنّ الآية تدلّ على كون النفوس الناطقة الإنسانيّة مختلفة بالماهيّة، وذلك أنّه تعالى بيّن في الآية المتقدّمة أنّ القرآن بالنسبة إلى بعض النفوس يفيد الشفاء والرحمة، وبالنسبة إلى بعض آخر يفيد الخسار

---

١. الإسرا (١٧) الآية ٨٤.

والخزي ـ ثمّ أتبعه بقوله ـ ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ﴾ ومعناه أنّ اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الكمال والذكاء، وبتلك النفوس الكدرة أن يظهر فيها منه آثار الخزي والضلال، كما أنّ الشمس تعقد الملح، وتليّن الدهن، وتبيّض ثوب القصار وتسوّد وجهه، وهذا إنّما يتمّ إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهيّاتها، فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرآن نور على نور، وبعضها كدرة ظلمانيّة يظهر فيها منه ضلال على ضلال ونكال على نكال، انتهى.

في ردّ ما استدلّ به الفخر الرازي لإثبات منشأيّة اختلاف النفوس ذاتاً لاختلاف التأثير

أقول: استدلّ على ذاتيّة فضائل الصفات النفسانيّة ورذائلها بأنّ الآية السابقة تدلّ على اختلاف تأثير القرآن في النفوس الإنسانيّة؛ فإنّه يؤثّر في بعضها بترتّب آثار الخير والكمال عليه، وفي الآخر بترتّب آثار الخزي والشرّ والانحطاط، ومنشأ اختلاف التأثير اختلاف النفوس ذاتاً من حيث اقتضاء الأثر، فيكون بعضها مقتضياً ناقصاً ذاتاً لأثر، والآخر مقتضياً ناقصاً ذاتاً لأثر آخر، والقرآن شرط متمّم لتماميّة المقتضي والدخيل في تأثيره بالفعل وفي ترتّب أثره عليه، فعند وصول القرآن إليهما كلّ منهما يؤثّر بالفعل فيما يقتضيه ذاتاً، كما أنّ حرارة الشمس إذا وصلت إلى الملح يترتّب عليه الانعقاد، وإلى الدهن يترتّب عليه تليّنه وإلى الثوب القصار تبيّضه، وإلى وجهه اسوداده، وحيث إنّ النفوس السعيدة وهي الطاهرة من رذائل الأخلاق، والمتحلّية بفضائلها الذاتيّة مقتضية لآثار الخير والأعمال الحسنة، فعند وصول القرآن إليها يعمل بما فيه من الهداية إليها، فيترتّب على عملها طبق هداية القرآن من الخيرات والبركات، وأنّ النفوس الشقيّة متدنّسة برذائل الأخلاق الذاتيّة مقتضية

لآثار الشرّ والخزي والانحطاط، فيترتّب على مخالفة القرآن لما فيه من الهداية إلى طريق الحقّ آثار الشرّ والخزي والانحطاط.

وقوله تعالى ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ﴾ ـبعد بيان اختلاف تأثير القرآن في النفوس الناطقة الإنسانيّة ـ بيان لعلّة اختلاف تأثير القرآن فيها، وأنّه لأجل اختلاف شاكلة النفوس وذاتيّاتها من فضائل الصفات النفسانيّة ورذائلها، فشرطيّته لتمامية المقتضي بالنسبة إلى كلّ منهما تختلف آثارها؛ لأجل اختلاف المقتضيين من جهة الاقتضاء الذاتي، فمن الآيتين يستفاد اختلاف النفوس الإنسانيّة ذاتاً، وعلى هذا، فالمناسب هنا من المعاني اللغويّة التي ذكرت للشاكلة هو الشكل والهيئة للشيء المشكّلة له ذاتاً.

وأمّا السجيّة وإن كانت مناسبة لكنّها لم يذكر في اللغة، وإنما استفادها صاحب المفردات من الآية بمناسبة المقام، كما يكون الأمر كذلك في كثير من الموارد.

في الجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة بأن الآية ليست بصدد بيان أنّ السعادة والشقاوة ذاتيّتان بل بصدد بيان وقوع الأعمال الجوارحية بداعويّة الصفات النفسانيّة

أقول: الجواب عن الاستدلال بالآية على ذاتيّة السعادة والشقاوة أنّ الآية ليست بصدد بيان أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيّات ولو بضميمة الآية السابقة، وإنّما هي بصدد بيان أنّ وقوع الأعمال الجوارحيّة يكون بداعويّة الصفات النفسانيّة من جهة أن ملائماتها وماتلتذّ به متحقّقة بسببها، كالحسود لأجل حسده يلتذّ من وقوع ضرر على المحسود، ولذا يتصدّى لارتكاب عمل بلا واسطة أو بالواسطة يوجب وقوعه عليه، فالحسد لأجل ملائمه وما يلتذّ به صاحبه بسببه لوخلّي وطبعه ولميكن مزاحم ومانع خارجيّ أو داخلي يصير داعياً لاختيار عمل فيه ملائمه.

ولو قلنا: إنّ الفاعل القادر فاعل تامّ لايحتاج في فـاعليّته وتأثـيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور إلى المرجِّح ومبادئ الاختيار، كما هو الحقّ المختار وأثبتناه في المقدّمة، وفي الكتاب مفصّلاً بـالبرهان؛ فإنّه متمكّن عند تحقق العلّة التامّة لإيجاده من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل.

ولو كان لأحد الطرفين مرجِّح دون الآخر يتمكّن من اختيار ما ليس له المرجّح، لكونه فاعلاً تامّاً ذاتاً وبدون المرجّح وهو مبادئ الاختيار؛ لعدم دخالة المرجّح في تماميّة الفاعل القادر لاختيار أحد الطرفين إلّا أنّه مع ذلك حيث يكون المرجِّح دخيلاً في حسن العمل حسناً فاعليّاً عقلاً وعقلاءً، وفي ممدوحيّته وعدم قبحه الفاعلي لعدم لغويّته، وكونه ذا مفسدة أو ذا مصلحة تركاً أو إيجاداً، فكلّ فاعل قادر مع تمكّنه ذاتاً من اختيار كلّ من الطرفين على البدل ولو الطرف الذي ليس له المـرجّـح يختار ماله المرجِّح وقوعاً؛ لحسـنه الفـاعلي دون مـا ليس له؛ لقـبحه الفاعلي عقلاً وعقلاءً مع تمكّنه منه أيضاً، ولا فرق في اختياره للطرف الذي له المرجِّح بين كون الصفة النفسانيّة التي تكون داعـية الى أحـد طرفي العمل المقدور بواسطة ملائمها الذي من أجزاء المرجّح ومبادئ الاختيار من الذاتيّات، أو من العوارض المفارقة؛ فإنّ العمل الاختياريّ بحسب الوقوع خارجاً وصدوره عن القادر تابع للمرجِّح الذي يكـون الداعي ـوهو نتيجة العمل بوجوده الذهني ـ من أجزائه، ولايتمّ بدونه؛ لحسن العمل الذي له المرجِّح حسناً فاعليّاً؛ لعدم لغويّته وفائدته وقبحه إذا لم‌يكن له المرجّح للغويّته؛ فانّ مخالفة مايلائمه الصفات النـفسانيّة

عملاً وعدم إتيان ما فيه ملائمها صعب جدّاً مع التمكّن من المـخالفة، ولذا عبّر عنها بالجهاد الأكبر، وقليلاً ما يوجد أن يختار هـذا الجـهاد الأكبر؛ لصعوبته الروحيّة وتألّمه النفساني، فالمراد الجـدّي مـن الآيـة المباركة يمكن ويحتمل أن يكون كلّ إنسان قادر يختار من أحد طرفي العمل المقدور إيجاداً أو تركاً ما يدعو إليه صفته النـفسانيّة مـن جـهة ملائمها الذي يلتذّ صاحبها به لوخلّي وطبعه، ولا يخالفه لتألّم صاحبها من المخالفة، سواء كان صاحب صفة كريمة وفضيلة، أو صاحب صفة لئيمة ورذيلة لاسيّما إذا صارت ملكة، وإذا كان أمر عمل القادر بحسب الوقوع في الخارج وإتيانه باختياره كذلك لوخلّي وطبعه ولم‌يكن هناك مانع ومزاحم، وإذا كان المراد الجدّي من قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ﴾ ما ذكر، فيفهم المراد الجدّي من آية قبلها بأنّ القـرآن شـفاءٌ ورحمة للمؤمنين، وللظالمين زيادة خسار لأنّ المؤمنين إذا وصل إليهم القرآن فيؤمنون به، ولأجل إيمانهم بالله تعالى وبالنبوّة، واعتقادهم بهما، وعلمهم بلوازم العمل بالقرآن اعتقاداً وعملاً من التـقرّب إلى الله تـعالى بزيادة الكمالات العلميّة والأخـلاقيّة والوصـول إلى درجـات الآخـرة ومنازلها، والتباعد عن دركاتها وانـحطاطاتها وعـقوباتها فـتصير هـي دواعي من جهة لوازمها وملائماتها إلى العمل بالقرآن ومـتابعته وعـدم التخلّف باختيارهم لحصول المرجِّح للعمل بما فيه على طبق شاكلتهم من الاعتقادات، وأخلاقهم الفاضلة، كـما أنّ الظـالمين وغـير الراعـين لحقّهم و حقّ الله تعالى والظالمين لأنفسهم ولله تعالى إذا وصل القـرآن إليهم، ويفهمون ما فيه من الأمور الاعتقاديّة والعلميّة فيعملون على طبق

شاكلتهم وهي الكفر بالله وبالرسول وبالمعاد وبما أنزل الله من الوظائف العمليّة وأخلاقهم الرذيلة، وكلّ منها داع إلى التخلّف عن العمل بالقرآن وما فيه باختيارهم لابالجبر، فيكون وصول القرآن إليهم خساراً لهم لتخلّفهم وعدم العمل به والعمل على طبق شاكلتهم من الصفات النفسانيّة الداعية إلى التخلّف، وعدم العمل اعتقاداً وعملاً، فثبت أنّ الآية ليست بصدد بيان أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات، وإنّما تكون بصدد بيان الوقوع، وأنّ الإنسان القادر يأتي بعمله خارجاً اختياراً على طبق شاكلته من السعادة أو الشقاوة لوخلّي وطبعه، لحسنه عنده، سواء كانت السعادة والشقاوة ذاتيّتين أو من العوارض المفارقة.

فعلى هذا، تفسير الرازي للآية بما فسّره يكون على خلاف الواقع؛ لترتّب التوالي الفاسدة على كون السعادة والشقاوة من الذاتيات إن كانتا موجبتين لجبر العمل للإنسان القادر وقد أثبتنا عدم كونهما ذاتيّتين سابقاً بعد إثبات أنّه لا دخل لكونهما ذاتيّتين في كون العمل الإنسانى غير اختياريّ بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور وإن كانت دخيلة في حسنه الفاعلي؛ لعدم لغويّته؛ فإنّ الفاعل القادر حين تحقّق جميع ما له الدخل في إيجاد العمل غير مبادئ الاختيار يتمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل، سواء كانت السعادة والشقاوة ذاتيّتين أو من العوارض المفارقة سواء صارتا ملكة أم لا.

نعم، مخالفتهما عملاً أمر صعب، خصوصاً إذا كانتا ذاتيّتين أو صارتا ملكة، هذا بالنسبة إلى التمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك، وأمّا من

جهة الوقوع وفعليّة الإيجاد أو الإمساك عنه تكونان مرجّحتين للأعمال التي يتحصّل بها ملائماتهما إلّا قليلاً؛ لصعوبة مخالفتهما الموجبة للتألّم النفساني والروحي الذي تحمّله أصعب من تحمّل الألم الجسماني بمراتب، ولذا سوق مخالفتهما كساد جدّاً، ولا يوجد لها مشترٍ إلّا القليل.

وقال بعض الأساطين من أساتيذنا في تفسيره الشريف في ذيل قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ﴾ في ردّ من قال: يكون السعادة والشقاوة من الذاتيّات، أو هما مقتضيان بقضاء أزلي لازم، كصاحب الكفاية، ومن قال بمقالته ومع ذلك يقول: إنّ إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل الوظائف والأحكام ليست بداعي جعل الداعي إلى متعلّقاتها لإتيانها أو تركها الذي من ثمراته تهذيب النفس من الرذائل وتحليتها بالفضايل، بل لإتمام الحجّة على الناس حتى يتمّ موضوع حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب؛ فإنّ إتيان الطاعة وارتكاب المعصية ليسا سببين و موضوعين تامّين لاستحقاق الثواب والعقاب، ولصحّة إجرائهما وأنّهما موضوعان ناقصان لهما محتاجان إلى المتمّم، ومتمّمهما هو إقامة الحجّة لهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب لإيصال الأحكام؛ فإنّ وصول الأحكام إلى الناس موجب لتماميّة موضوع حكم العقل باستحقاقهما.

وتمسّك بقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾[1] ما نصّه وقول القائل:

---

١. الأنفال (٨) الآية ٤٢.

لو كانت السعادة والشقاوة من لوازم الذات لما يحتاجان في لحوقهما إلى حجة

إنّ السعادة والشقاوة ذاتيّتان لا تتخلّفان عن ملزومهما كزوجيّة الأربعة وفرديّة الثلاثة أو مقضيّان بقضاء أزلي لازم، وأنّ الدعوة لإتمام الحجّة لا لإمكان التغيير ورجاء التحوّل من حال إلى حال، فالأمر مفروغ عنه، قال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ مدفوع بأنّ صحّة إقامة الحجّة بعينها حجّة على عدم كون سعادة السعيد وشقاوة الشقيّ لازمة ضروريّة؛ فإنّ السعادة والشقاوة لو كانتا من لوازم الذات لم تحتاجا في لحوقهما إلى حجّة؛ إذ لا حجّة في الذاتيّات فتلغو الحجّة، وكذا لو كانتا لازمتين للذوات بقضاء لازم أزليّ لا لاقتضاء ذاتيّ من الذوات كانت الحجّة للناس على الله سبحانه فتلغو الحجّة منه تعالى، فصحّة إقامة الحجّة من قبله سبحانه تكشف عن عدم ضروريّة شيء من السعادة والشقاوة بالنظر إلى ذات الإنسان مع قطع النظر عن أعماله الحسنة والسيّئة، واعتقاداته الحقّة والباطلة.

على أنّ توسّل الإنسان بالفطرة إلى مقاصد الحياة بمثل التعليم، والتربية، والإنذار، والتبشير، والوعد، والوعيد، والأمر، والنهي وغير ذلك أوضح دليل على أنّ الإنسان على ملتقى خطّين. ومنشعب طريقين: السعادة والشقاوة، وفي إمكانه أن يختار أيّاً منهما شاء، وأن يسلك أيّاً منهما أراد ولكلّ سعي جزاء يناسبه، قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلّا ما سَعىٰ﴾ وأنّ سعيد سوف يرى ثم ﴿ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاءَ الْأَوْفىٰ﴾[1] فهذا نوع من الارتباط مستقرّ بين الأعمال والملكات، وبين الذوات،

---

١. النجم (٥٣) الآية ٣٩ـ ٤١.

وهناك نوع آخر من الارتباط مستقرّ بين الأعمال والملكات، وبين الأوضاع والأحوال، والعوامل الخارجة عن الذات الإنسانيّة المستقرّة في ظرف الحياة، وجوّ العيش، كالآداب، والسنن، والرسوم، والعادات التقليديّة؛ فإنّها تدعو الإنسان إلى ما يوافقها، وتزجره عن مخالفتها، ولا تلبث دون أن تصوّره صورة جديدة ثانية تنطبق أعماله على الأوضاع والأحوال المحيطة به المجتمعة المؤتلفة في ظرف حياته، وهذه الرابطة على نحو الاقتضاء غالباً غير أنّها ربّما يستقرّ استقراراً لامطمح في زوالها من جهة رسوخ الملكات الرذيلة أو الفاضلة في نفس الإنسان، وفي كلامه تعالى ما يشير إلى ذلك، كقوله: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾[1] ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ﴾[2] ولا يضرّ ذلك صحّة إقامة الحجّة عليهم بالدعوة والإنذار والتبشير؛ لأنّ امتناع تأثير الدعوة فيهم مستند إلى سوء اختارهم، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار. انتهى.

في توضيح مراد صاحب الكفاية بأن تغيّرهما يوجب انقلاب الذات بناء على أصالة الماهيّة أو أصالة الوجود

أقول: توضيح كلامه أنّ صاحب الكفاية‌ ومن يحذو حذوه يعتقدون بأنّ الإطاعة والأعمال الحسنة من لوازم السعادة والصفات الفاضلة النفسانيّة التي لاتنفكّ عنها كما أنّ المعصية والأعمال السيّئة من لوازم الشقاوة والصفات الرذيلة النفسانيّة كذلك؛ فإنّهما من الذاتيّات للإنسان كما هو صريح كلامه التي لايمكن تغييرها؛ للزوم انقلاب الذات

١. يس (٣٦) الآية ١٠.
٢. البقرة (٢) الآية ٧.

سواء كانتا من ذاتيّات باب الكلّيّات من الفصول، أو من المفرّدات والمشخّصات بناء على أصالة الماهيّة، أو من ذاتـيّات بـاب البـرهان والمحمول من صميمه بناء على أصالة الوجود، سواء كانتا أمراً جامعاً منتزعاً من الأفراد بما هما قدران مشتركان، أو من خصوصية كلّ فرد، أو من الأمور التي جعلها الله تعالى للأناسيّ؛ لاقتضاء قضاء لازم إلهي وإن كانتا منضمّتين إليهم؛ للزوم إعطاء ذي حقّ حقّه كما سيجيء بيانه فلاينفكّان عنهم، فهما على أيّ تقدير غير اختياريّ لاينفكّان عن الذات، والإطاعة والعصيان من لوازمهما ومن مقتضياتهما غير المنفكّين منهما، كعدم انفكاك كلّ لازم عن ملزومه التامّ فكونهما من الذاتـيّات أو مـن لوازم قضاء لازم إلهي، وكذا عدم انـفكاك الإطـاعة والمـعصية عـنهما وكونهما أمرين غير اختياريين؛ لكونهما من لوازمهما أمر مفروغ عـنه، فإقامة الحجّة للناس بإرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الوظائف ليست لتهذيب النفوس وتحليتها؛ لعدم قابليّة السعادة والشقاوة للتغيير والتحوّل إلى غير هما، وإنّما الغرض منها هو إتمام الحجّة على الناس؛ فإنّ إتيان عمل الطـاعة وارتكـاب المـعصية ليسـا سـببين ومـوضوعين تـامّين لاستحقاق الثواب والعقاب، ولصحّة إجراء الثواب والعقاب فـي الدنـيا والآخرة؛ فإنّهما سببان ومـوضوعان نـاقصان مـحتاجان إلى المـتمّم، كالفاعل الناقص ومتمّمها هو إقامة الحجّة لهم بإرسال الرسـل وإنـزال الكتب لبيان الوظائف ومعها يتمّ مـوضوع الاسـتحقاق وصـحّة إجـراء الثواب والعقاب، وبدونهما لايتمّ، ولايصحّ.

فأجاب بأنّ إقامة الحجّة كذلك بعينها حجّة على عدم كون السعادة

الدليل الأوّل على إثبات عدم ذاتيّة السعادة والشقاوة للإنسان الفاعل القادر وهو في الحقيقة جواب عن صاحب الكفاية ومن يحذو حذوه

للسعيد والشقاوة للشقيّ لازمة ضروريّة لا ينفكّان عنهما فإنهما لو كانتا من لوازم الذات فإن كانت إقامة الحجّة لتحصيلها، فهي لا أثر لها فيه؛ لأنّهما حاصلتان بالذات، وكذا لو كانتا بقضاء لازم إلهي لقيامهما حينئذ بإرادة الله تعالى لحكمة اقتضت جعلهما لازمين لهما وإن كانت لإزالتهما فيلزم انقلاب الذات أو خلاف قضاء لازم إلهي فتلغو الحجّة وبلا فائدة، والعاقل لا يرتكب اللغو فضلاً عن الحكيم تعالى؛ وإنّما كانت الحجّة للناس على الله تعالى في ارتكاب المعاصي والأعمال السيّئة؛ لعدم قدرتهم على تركها، فإقامة الحجّة من قبل الله تعالى لحكمته تكشف عن عدم كونها لغواً ومفيدة، فهي تكشف عن عدم ضرورية ولزوم شيء من السعادة والشقاوة بالنظر إلى ذات الإنسان، ولا تكونان ذاتيّتين، ولابقضاء لازم إلهي، وأنّهما مكتسبتان بسبب الأعمال الحسنة المأمور بها، والسيّئة المنهيّ عنها بمعونة الاعتقادات الصحيحة والباطلة؛ لوجود الارتباط بينهما وبين الأعمال الحسنة والسيّئة؛ لدخالة كلّ منهما في الآخر بالتأثير والتأثّر من الطرفين، وهذا ممكن يحصل بالتجربة لكلّ من أراد أن يكتسب أحدهما لو كان فاقداً لهما، أو أراد تضعيفه، أو أراد تشديده بالأعمال الحسنة والسيّئة إن كان واجداً لهما. كما أنّ من كان واجداً لأحدهما لوخلّي وطبعه ومع عدم المانع من الأمور الخارجيّة يأتي بالعمل الذي هو مطابق لمقتضى أحدهما لأجل وجود ملائمته فيه كما فصّلناه سابقاً.

دليله الثاني لإثبات عدم ذاتية السعادة والشقاوة

واستدلّ أيضاً لإثبات عدم كون السعادة والشقاوة من الذاتيّات ولابقضاء لازم إلهيّ بتوسّل الإنسان بالفطرة لأجل وصوله إلى مقاصده

الحيويّة، وتنظيم أموره المحتاج إليها في حياته إلى أمور دخيلة في الأعمال التي هي موصلة إليهما، مثل التعليم والتربية، والإنذار والتبشير، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، وغير ذلك؛ فإنّها دخيلة ومؤثّرة في الأعمال الدخيلة في الوصول إلى المقاصد، كما أنّ الأعمال دخيلة في حصول السعادة والشقاوة في النفوس.

فلو كانت السعادة والشقاوة ذاتيّتين أو بقضاء لازم إلهي، وكانت الأعمال من لوازمهما غير المنفكّ منهما، كان التوسّل بها أمراً لغواً وبلا فائدة مع أنّه ليس الأمر كذلك، وبالقطع واليقين يكون الأمور المذكورة مؤثّرة في الأعمال وهي تابعة لها، وموصلة إلى المقاصد، كتأثيرها في حصول السعادة والشقاوة.

واستدلّ أيضاً على عدم كون السعادة والشقاوة من الذاتيّات ولابقضاء لازم إلهيّ لا ينفكّ عنهما الأعمال بأنّ الاعمال قد تكون تابعة ومتأثّرة عن العوامل الخارجة عن ذات الإنسان المستقرّة في ظرف الحياة وجوّ العيش كالآداب، والسنن، والرسوم، والعادات التقليديّة؛ فإنّها تدعو الإنسان إلى ما يوافقها وتزجره عن مخالفتها، ولا تلبث دون أن تصوّره صورة جديدة ثانية تنطبق أعماله على الأوضاع و الأحوال المحيطة به المجتمعة المؤتلفة في ظرف حياته، أي يؤثّر أعماله التابعة للآداب والرسوم التقليديّة في الصفات النفسانيّة المتناسبة معها الداعية إلى إتيانها بعد أن لم تكن فيها، فلو كانت السعادة والشقاوة ذاتيّتين أو بقضاء لازم إلهيّ لم يتخلّف الأعمال عنها مع أنّه ليس الأمر كذلك، وأنّها تكون تابعة لغيرها من الأمور الخارجة عن النفس،

وعند تكرّر الأعمال يحصل الأنس بينها وبين النفس فتتأثّر منها، وتوجد فيها الصفات المناسبة لها، فتصير داعية إلى سنخ الأعمال التي حصلت منها.

في بيان أنّ الشقاوة الحاصلة من تكرّر الأعمال تكون غالباً بمرتبة قابلة للزوال لعدم رسوخها في النفس

ثمّ قال مايكون مراده منه ﷺ أنّ الشقاوة الحاصلة من تكررّ الأعمال كالسعادة الداعية إلى سنخ الأعمال التي كانت دخيلة في حصولها في النفس تكون غالباً؛ بمرتبة قابلة للزوال؛ لعدم استقرارها ورسوخها فيها، وإقامة الحجّة بالدعوة إلى الأعمال وبيان الأحكام المتعلّقة بها، والإنذار من مخالفتها، والتبشير بموافقتها تمنع عن داعويّتها إلى الأعمال المناسبة معها؛ لأنّها في الداعويّة إلى الأعمال لم تصل إلى حدّ عدم الزوال وإلى حدّ لم تكن إقامة الحجّة مانعة عن داعويّتها؛ لكونها دواعي قابلة للمنع عن داعويّتها، ويعبّر عنها بالداعويّة الاقتضائيّة، أي القابلة للمنع عنها.

وقد تصل إلى حدّ لاتقبل المنع عن داعويّتها لاستقرارها في النفس ورسوخها فيها، فلا مطمح في زوالها وفي مانعيّة إقامة الحجّة عن داعويّتها، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذينَ كَفَروا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَعَلىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلىٰ أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ﴾[1] إلى غير ذلك، كقوله تعالى ﴿كَلّا بَلْ رانَ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2] ولا يضرّ ذلك بصحّة إقامة الحجّة عليهم بالدعوة، والإنذار والتبشير؛ لأنّ امتناع تأثير الدعوة فيهم مستند إلى

١. البقرة (٢) الآية ٦ و٧.

٢. المطفّفين (٨٣) الآية ١٤.

سوء اختيارهم، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

أقول: قوله: إذا كانت الشقاوة راسخة في النفس مانعة عن داعويّة الحجّة القائمة على الأحكام والوظائف، ويمتنع داعويّة الحجّة، وامتناع داعويّة الحجّة لايضرّ بصحّة إقامة الحجّة عليهم بالدعوة، وجعل الوظائف الداعيّة إلى العمل، والإنذار من العقاب، والوعد بالثواب؛ لأنّ امتناع داعويّة الحجّة تكون بسوء الاختيار بقاء عند صيرورة الشقاوة راسخةً مستقرّةً في النفس مع أنّ قبل صيرورتها كذلك كانت داعويّة الحجّة ممكنة، وهذه تكفي لصحّة إقامة الحجّة الموجب مخالفتها الاستحقاق للعقاب، كما هو مقتضى قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار.

يرد عليه أنّ الصفات النفسانيّة من السعادة والشقاوة الداعية إلى الأعمال التي فيها ملائماتها بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لايحتاج إلى مبادئ الاختيار في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور، كما بيّنّاه وبرهنّا عليه لا توجبان عدم مقدوريّة العمل، وعدم تمكّن القادر من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده ولو كانتا من الذاتيّات أو من العوارض التي خلقت على حسب ما اقتضاه القضاء الضروري واللازم الإلهي لفرض تماميّة الفاعل القادر بدون مبادئ الاختيار بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور من إيجاده والإمساك عنه فضلاً عن صيرورتها راسخةً ومستقرّة وملكة، فمع كونها كذلك يقدر الفاعل القادر على كلّ من الإيجاد والإمساك عنه، وكونها كذلك لاتمنع عن قدرته على كلّ منهما على البدل عند تحقّق كلّ

ما له الدخل في إيجاد العمل ولو على خلاف مقتضى مبادئ الاختيار؛ لعدم دخالتها في القدرة على شيء من الطرفين.

نعم، حيث إنّها دخـيلة فـي الحسـن الفـاعلي للـعمل الاخـتياري، وممدوحيّته، وعدم قبحه ومذموميّته؛ لكونه ذا فائدة، وعدم كونه لغـواً فالفاعل القادر لايختار العمل القبيح بحسب الوقوع في الخارج وإيجاده أو تركه للغويّته ويختار أحد الطرفين الذي له المرجّح وقوعاً مع تمكّنه من عدم اختياره، فلا تـصير إقـامة الحـجة لغـواً؛ لتـمكّنه مـن العـمل بالوظائف الدالّة عليها الحجّة وإن كان صعباً صعوبةً شديدةً إذا كانتا من الذاتيّات أو بقضاء لازم فـرضاً، أو صـارتا مـلكةً راسـخةً؛ لأنّ غـاية دخالتهما كونهما داعيين بلحاظ ملائماتهما، والداعي من إجراء مبادئ الاختيار التي هي المرجّح لاختيار الفاعل القادر أحـد طـرفي العـمل المقدور، والمفروض أنّ مبادئ الاختيار ليست دخيلة في التمكّن من اختيار أحد طرفي المقدور؛ إذ الفاعل القادر على الفرض متمكّن مـن اختيار كلّ منهما على البدل بدونها، بل يتمكّن من عدم اختيار الطرف الذي له المرجّـح ومـبادئ الاخـتيار، واخـتيار الطـرف الذي ليس له المرجّح، بل يتمكّن من عدم اختيار الطرف الذي له المرجِّح، ومـبادئ الاختيار، واختيار الطرف الذي ليس له المرجّح، وحيث إنّ الغرض من جعل التكاليف إنشاؤها بداعي جعل مايمكن أن يصير عند صـيرورته فعليّاً وواصلاً داعياً للمكلّف إلى ما تعلّق به إيجاداً أو تركاً، أو تـخييراً بالإمكان الوقوعي، فالشقيّ الذي له الصفات الرذيلة يتمكّن من العمل الذي يكون ماموراً به، ويطيع أمر الله تعالى، ولايعصيه ويخالف هـواه

الذي يدعو إلى معصية أمر الله تعالى ومخالفته؛ لعدم كون شقاوته موجباً لسلب قدرته على إطاعة أمره تعالى، وإنّما صارت موجبة لصعوبتها لالعدم التمكّن منها، فإقامة الحجّة صحيحة ومفيدة لجميع أصناف الناس سعدائهم وأشقيائهم، والفرق بينهما بسهولة إطاعة الله تعالى، وصعوبتها لا التمكّن منها، وعدمه منها، فلا يحتاج لصحّة إقامة الحجّة لمن صارت الشقاوة راسخة وملكة له إلى قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار التي هي قاعدة عقليّة يستدلّ بها لإثبات أنّه يكفي لاستحقاق العقاب على مخالفة أمره تعالى أو نهيه القدرة على متعلّق التكليف حدوثاً، وأنّ بقاءها ليس شرطاً إذا كان سلبها بقاء بسوء اختيار المكلّف؛ فإنّ العقل يرى الملازمة بين مخالفة أوامر الله تعالى أو نواهيه واستحقاق العقاب عليها؛ لكونها معصية إذا كان المكلّف قادراً على متعلّق التكليف عند صيرورته فعليّاً وواصلاً إليه بجميع شؤونه بمقدار يتمكّن من الإطاعة، ولو لم يطع وصار غير قادر عليها بسبب منه بسوء اختياره، فعدم القدرة بقاءً حينئذ لا يضرّ باستحقاق العقاب، وهذا معنى قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وهذا موضعها ومحلّ إعمالها، فتبيّن كيفيّة شرطيّة القدرة لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف، وأنّها شرط له ابتداء وحدوثاً لا بقاءً إذا كان سلب القدرة بسوء اختيار المكلّف.

في بيان انّ قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ليس محلّ البحث من مصاديقها

وأمّا إذا كان سلبها بسبب ليس باختياره فبقاؤها شرط أيضاً لاستحقاق العقاب على المخالفة، فليس إجراء العقاب ظلماً على العبد.

وهذا بخلاف التكليف؛ فإنّ القدرة على متعلّق التكليف شرط حدوثاً

وبقاءً مطلقاً، وأنّ عدم بقائها مضرّ بصحّة التكليف وعدم لغويّته ولو كان سلبها بسوء اختيار المكلّف، ومن قبل نفسه بالاختيار؛ لأنّ الغرض من التكليف جعل الداعى أي جعل ما يمكن إمكاناً وقوعيّاً أن يصير داعياً فعليّاً عند فعليّته و وصوله بجميع شؤونه الإمكاني للمكلّف لاختياره وانتخابه لاحد طرفي العمل المقدور تكويناً، فإن كان أمراً فعند فعليّته ووصوله إليه بجميع شؤونه يصلح لأن يصير داعياً إلى إيجاد العمل، ويتمكّن المكلّف من جعله داعياً إلى إيجاده، وإن كان نهياً كذلك يصلح لأن يجعله المكلّف داعياً إلى تركه، وجعل التكليف بداعي جعل الداعي الإمكاني الوقوعي إلى إيجاد العمل أو تركه باختياره وانتخابه يقتضي كون المكلّف قادراً على كلّ من إيجاد العمل وتركه على البدل، ولابدّ من أن يكون قادراً ومتمكّناً من كلّ من طرفي المقدور تكويناً حدوثاً وبقاءً وإلّا فلايمكن جعله داعياً إلى الإيجاد أو الترك بالاختيار، والانتخاب، فإن لم يكن قادراً ومتمكّناً من كلّ منهما وكان قادراً على الإيجاد فقط دون الترك، فالأمر به لغو؛ لأنّه يوجده سواء أمر به المولى أم لم يأمر، ولا يحتاج إلى الداعي للاختيار والانتخاب وإن نهى عنه فإنّه لغو؛ لأنّه لا يقدر على الترك، فكيف يجعله داعياً إليه ويختاره عملاً؟ فكون الغرض من التكليف جعله بداعي جعل الداعي الإمكاني الوقوعي عند صيرورته فعليّاً، ووصوله إلى المكلّف مع جميع ما يرتبط به إلى أحد طرفي العمل المقدور يقتضي عقلاً أن يكون متعلّقه مقدوراً ومتمكّناً منه إيجاداً وتركاً، حدوثاً وبقاءً، وإلّا فيكون لغواً وبلا فائدة والعمل بلافائدة قبيح ولا أقلّ من أنّه يوجب استحقاق الذمّ والملامة فلايرتكبه

العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى.

وإن كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً ـ ولا يتمكّن من اختيار أحد طرفي العمل بنفسه ويحتاج في تأثيره بالفعل في أحدهما إلى أمر خارج عن الذات وهو المرجِّح لأحدهما ويعبّر عنه بمبادئ الاختيار إذا كان له المرجّح لأحد الطرفين ـ يتمكّن من ارتكابه إيجاداً أو تركاً ولم يتمكّن من الطرف الآخر؛ لعدم كونه فاعلاً تامّاً ومؤثّراً بالفعل فيه، لعدم المرجّح له لذاك الطرف، فيلزم الجبر بمعنى عدم تمكّن الفاعل القادر من كلّ من الإيجاد والترك على البدل، وكونه مختاراً بمعنى كون ما ارتكبه من الإيجاد أو الترك مسبوقاً بالإرادة لا يوجب اختياريّة العمل التي توجب عدم لغويّة التكليف، وتصحّح استحقاق الثواب والعقاب وإجرائهما وتحقّق ما هو شرط لهما.

وعلى القول به فممّا يوجب جبر العمل وعدم اختياريّته غالباً هو السعادة والشقاوة؛ لكونهما داعيتين لأحد طرفى المقدور بلحاظ مايلائهما، وتكونان دخيلتين في تحقّق المرجّح المتمّم لفاعليّة الفاعل القادر لأحد طرفي المقدور، فلا يصحّ التكليف ولا الاستحقاق، ولا إجراؤهما.

في الإيراد الذي أورده صاحب الكفاية على نفسه

والعجب من صاحب الكفاية‌ؒ حيث إنّه بعد بيان أنّ الإطاعة والعصيان من لوازم السعادة والشقاوة، وأنّهما من الذاتيّات، وأنّهما لا ينفكّان عنهما فلا يقدر السعيد على المعصية والشقيّ على الإطاعة، للزوم تخلّف اللازم عن الملزوم أورد على نفسه بقوله: «إن قلت: على هذا فلا فائدة فى بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ، والانذار»،

فأجاب بقوله: «ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص مع ربّه أنسه: ماكنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله. قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنْفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] وليكون حجّة على من ساءت سريرته، وخبث طينته ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾[2] كيلا يكون للنّاس على الله حجّة بل كان له حجّة بالغة انتهى موضع الحاجة في بحث التجرّى في المجلد الثاني؛ فإنّ إرسال الرسل، وإنزال الكتب لأجل بيان الوظايف الاعتقاديّة والأخلاقية والعمليّة والأوليان إرشاديّتان، والثالثة تعبّدية في ما لايدركه العقل من المستقلّات و غيرها؛ إذ فيما يدركه العقل مطلقاً يكون الحكم الشرعي إرشاديّاً، والحكم الشرعيّ مطلقاً إنّما يصحّ فيما إذا كان متعلّقه أمراً مقدوراً بمعنى كون المكلّف متمكّناً تكويناً من كلّ من إيجاده وتركه على البدل وإلّا فيكون لغواً وبلافائدة وهو ممّا لايرتكبه العاقل وقوعاً فضلاً عن الحكيم؛ فإنّ الحكم الشرعي إمّا إرشاد إلى الحكم العقلي، وإمّا إلى مصلحة المتعلّق أو مفسدته، أو إلى جزئيّته، أو مانعيّته، والغرض من الأوّل هو التأكيد، والثانى هو الترغيب والتزهيد، والثالث إلى دخالته في شيء أو مانعيّته عن شيء، وكلّ ذلك إنّما هو لأجل أن يصير داعياً بنحو إلى اختيار متعلّقه وانتخابه بإعمال القدرة فيه من الإيجاد أو الترك دون الطرف المقابل لأجل الدواعي الأخر الشهويّة أو الغضبيّة أو الخارجيّة التقليديّة وغيرها لأجل أن يصل إلى ما هو الداعي للداعي

---

١. الذاريات (٥١) الآية ٥٥.

٢. الأنفال (٨) الآية ٤٢.

ممّا يترتّب على المتعلّق أو الاحتراز عمّا يترتّب عليه من المنافع والمضارّ المختلفة من الدنيويّة والأخرويّة، والنفسانيّة والجسمانيّة، والاجتماعيّة والفرديّة.

وإمّا يكون بداعي البعث الإمكاني الوقوعي لاختياره لمتعلّقه إيجاداً أو تركاً كذلك، أو التخيير فيما إذا كان الإيجاد أو الترك على نحو سواء لايعلمه المكلَّف، فيكون مختاراً لاختيار كلّ منهما، وكلّ ذلك يقتضي أن يكون متعلّق الحكم الشرعي مقدوراً بالمعنى الذي بيّنّاه وإلّا فإمّا يكون من طلب الحاصل، وإمّا المنع عمّا يجب وقوعه، وكلاهما لغو وبلافائدة لايرتكبه العاقل وقوعاً فضلاً عن الحكيم تعالى فإن لم‌يترتّب على الأحكام الغرض المطلوب منها، فأيّ فائدة في إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها، والوعد لموافقها والوعيد والإنذاز على مخالفتها؟ فكيف ينتفع السعيد ومن حسنت سريرته من هداية الله تعالى، ويهتدي بهدايته مع أنّه لايقدر إلّا على عمل صالح ويأتي بالأعمال الحسنة بلااختيار ويترك الأعمال السيّئة كذلك؟ فلايفيد الذكرى والتذكير من رسول الله ﷺ؛ لعدم انتفاعه منه، فسواء هداه الله إلى الأعمال الحسنة أو السيّئة أم لم‌يهتد وسواء يذكّر النبيّ ﷺ بهما أم لا؛ فإنّهما على السواء، فبيان الأحكام لا أثر له بالنسبة إلى الغرض منها وهو الداعويّة بالنسبة إلى السعيد، ومن حسنت سريرته، وكذلك يكون بالنسبة إلى الشقيّ ومن خبثت طينته؛ لعدم قدرته إلّا على العمل السيّئ حسب مقتضى ذاته من الشقاوه، فبيان الأحكام بالنسبة إليه أيضاً لا أثر له ويكون بلا فائدة. هذا كلّه بالنسبة إلى بيان الأحكام من جهة الغرض منها بالنسبة إلى تأثيرها فيه.

وأمّا بالنسبة إلى تأثير بيانها في استحقاق الثواب لموافقتها والعقاب على مخالفتها، فعلى القول باستحقاق الثواب والعقاب بحكم العقل وبإدراكه الملازمة بين موافقة حكم المولى عملاً وإطاعته، واستحقاق الثواب على العمل، وبين مخالفته عملاً ومعصيته، واستحقاق العقاب يكون قيام الحجّة على الحكم الفعلي للمولى، سواء كان علماً أو غيره، ولو كان أصلاً عمليّاً نفياً أو إثباتاً هو الجزء الأخير لتحقّق موضوع حكم العقل من الاستحقاق المذكور؛ لأنّ الموضوع لحكمه هو موافقة الحكم الفعلي الذي قام عليه الحجّة التي هي الأعمّ من العلم وغيره بجميع شؤونه ممّا يرتبط به الذي يعبّر عنه بالحكم المنجَّز أو المعذور منه، وفعليّة الحكم بمعنى تحقّقه خارجاً تكون تبعاً لتحقّق ما يتوقّف عليه خارجاً، كالموضوع والشرط، وعدم المانع وتنجّزه يتوقّف على فعليّته وقيام الحجّة عليه، وعلى جميع ما يتوقّف عليه.

في بيان الأقسام الثلاثة من الأفعال التي تقع موضوعاً لحكم العقل باستحقاق أحد الأمرين أوّلهما ما يكون موضوعاً تامّاً

والمراد من الحجّة هنا هو الحجّة الأصوليّة لا خصوص المنطقيّة وهي عبارة عن الجزء الأخير لتحقّق موضوع حكم العقل باستحقاق الثواب أو العقاب ويعبّر عنه بالمنجزّ والمعذّر وعناوين الأفعال التي تقع موضوعاً لحكم العقل باستحقاق أحد الأمرين على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يكون موضوعاً تامّاً لا مانع له، كعنوانَيْ: العدل، والظلم حيث إنّهما بحيث ليس شيء من العناوين العارضة عليهما مانعاً عن موضوعيّتهما لاستحقاقهما وعن الملازمة العقليّة بينهما وبين استحقاقهما. فالأوّل في أيّ مورد تحقّق يكون موجباً لاستحقاق مدح فاعله، واستحقاق الأجر والحريّ به والحقيق به إذا كان بالنسبة إلى

المولى، ويكون الظلم كذلك بالنسبة إلى استحقاق العقاب وطروّ أيّ عنوان عليهما لايمنع عن موضوعيّتهما للمحمول العقلي لهما، فيكونان موضوعين له، ولامانع لهما لمحمولهما.

ثانيهما: ما يكون موضوعاً تامّاً يطرأه المانع كعنوانيْ: الصدق، والكذب حيث إنّهما ـلوخلّيا وأنفسهماـ يكون الأوّل ذا حسن فاعليّ وموجباً للمدح واستحقاق الثواب، والثاني ذا قبح فاعليّ وموجباً للذمّ واستحقاق العقاب.

وأمّا إذا طرأ الأوّل عنوان المهلك للمؤمن، فيصير ذا قبح فاعليّ؛ لصيرورته ذا مفسدة أقوى من مصلحته إذا كان بدون هذا العنوان.

وإذا طرأ الثانى عنوان المنجي للمؤمن من الهلاكة، فيصير ذا حسن فاعليّ؛ لصيرورته ذا مصلحة أقوى من مفسدته ـلوخلّي وطبعهـ.

ثالثها: ما لا يكون بعنوانه الخاصّ موضوعاً تامّاً للحسن أو القبح الفاعليّ وليس له بالذات مايقتضي أحدهما ـأي يكون بالذاتـ ولو خلّي وطبعهـ لا اقتضاء بالنسبة إلى أحدهما وإنّما يصير مقتضياً لأحدهما وموضوعاً تامّاً له إذا صار معنوناً بأحد الأوّلين؛ لأجل تقيّده ببعض القيود التي يصير معه معنوناً بعنوان أحدهما، ويحمل عليه بالحمل الشائع، كحمل الكلّيّ على ما ينطبق عليه وما يتّحد معه وجوداً، ويشمل هذا جميع عناوين الأفعال الاختياريّة غير الأوّلين، وإطاعة أحكام الله تعالى وعصيانها، أي موافقة أحكامه عملاً ومخالفتها كذلك، ويعبّر عنهما بامتثالها وعدمها من الموضوعات التامّة عند العقل؛ لحكمه باستحقاق ثواب المطيع وباستحقاق عقاب العاصي لأجل عملهما وهو

الإطاعة أو العصيان.

والمراد من حكمه المذكور إدراكه الملازمة بين إطاعة المطيع واستحقاقه للثواب لأجلها، وإدراكه الملازمة بين عصيان العاصي واستحقاقه للعقاب، وقد مضى أنّ الإطاعة المذكورة عبارة عن امتثال الحكم الفعلي الذي قام عليه الحجّة؛ فإنّ امتثال الحكم الإنشائيّ ليس موضوعاً لحكم العقل، وكذا عصيانه؛ لعدم تعلّقه -بعد- بالمطيع والعاصي الخارجيّين، وموافقة الحكم الفعلي الذي لم يقم عليه الحجّة لاتكون موضوعا لحكم العقل بأحد الاستحقاقين إلّا أن يؤتى بداعي الأمر الاحتمالي أو يترك بداعي النهي الاحتمالي، فيصير معنوناً بعنوان الانقياد للمولى، وأنّ الفاعل أو التارك منقاد لربّه وخاضع عنده حتى في أحكامه الاحتماليّة فضلاً عن المحرزة، وما قامت عليه الحجّة.

وكذا عصيانه لايكون موضوعاً لحكم العقل بأحدهما إلّا قبل الفحص عن الحجّة، والحكم الفعلي عبارة عن الحكم الذي تحقّق في الخارج موضوعه وهو المكلّف وشرائطه، كالدلوك لوجوب الصلاة، وعدم موانعه كقرء المرأة في أيّامه، وكسدّ الطريق إلى الحجّ لوجوب الحجّ.

والمراد من الشرط أعمّ من الشرعيّ وهو الذي يكون دخيلاً في صيرورة متعلّقه ذا خصوصية مؤثّرة في المصلحة المترتّبة عليه، أو المفسدة المترتّبة عليه، كغليان عصير العنب قبل ذهاب ثلثيه بناء على حرمته؛ فإنّ متعلّق الحكم لايكون بدون الشرط الشرعيّ ذا خصوصيّة مؤثّرة في إحداهما.

والشرط العقلي وهو القدرة على المتعلّق وشرائطه، كالوضوء وموانعه كالقهقهة ووجه شرطيّتها أنّ الغرض من التكليف بأقسامه انشاؤه بداعي جعل مايمكن إمكاناً وقوعيّاً أن يصير داعياً للمكلّف إلى أحد طرفي العمل المقدور تكويناً، ويختاره إيجاداً أو تركاً، كالوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة ليصل إلى ما هو الداعي للداعي للمولى وهو المصالح أو المفاسد الملزمة أو غير الملزمة أو يصير داعياً له للتخيير لاختيار أيّ طرف أراد فيما إذا لم‌يكن للعمل مصلحة ومفسدة أو هما متساويتان.

فإذا لم يكن العمل مقدوراً تكويناً ولم يكن المكلّف متمكنّاً من كلّ من إيجاد العمل أو تركه على البدل، وكان متمكّناً من خصوص أحدهما، يكون التكليف لغواً وبلافائدة؛ لأنّ العمل يؤتى به أو يترك تكويناً، سواء تعلّق التكليف به أم لا، أو كان التكليف بما يمتنع صدوره من المكلّف فيكون لغواً وبلافائدة وكذا إقامة الحجّة على الحكم لبيانه أو نفيه يكون لغواً وبلا فائدة واللغو لايصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى كما أنّه إذا لم‌يكن العمل مقدوراً فلايصير الحكم فعلياً، لعدم تحقّق شرطه، فلا يتعلّق بالمكلّف الخارجيّ، فموافقته عملاً لايوجب استحقاق الثواب، ومخالفته لايوجب استحقاق العقاب، سواء قام عليه الحجّة أم لا؛ لأنّه حينئذ حكم إنشائي غير متعلّق بالمكلّف في الخارج، نعم يصحّ أن يفتي المفتي به، وأيضاً يرى العقل الملازمة بين إطاعة حكم المولى وعصيانه.

والأوّل عبارة عنده عن موافقة حكمه عملاً المتعلّق بالعمل المقدور

تكويناً وعن مخالفته كذلك، وإذا لم يكن مقدوراً فموافقته ليست إطاعة عنده، ولا مخالفته عصياناً. والأولى لاتوجب استحقاق الثواب، والثانية لاتوجب استحقاق العقاب، ومع عدم الاستحقاق يكون إجراء الثـواب وإعطاؤه تفضّلاً لا أجراً على العمل، وإجراء العقاب يكون ظـلماً عـلى العاصي عقلاً؛ لعدم استحقاقه له. هذا كلّه إن كان استحقاق الثواب على الإطاعة والعقاب على المعصية بحكم العقل.

وأمّا بناءً على كونهما من باب قاعدة اللطف وهـي عـبارة عـن أنّ الإنسان إذا أتى بعمل لأجل غرض ولكنّه ليس وحـده كـافياً لتـرتّب الغرض عليه؛ إذ ليس علّة تامّة له ويحتاج إلى عمل آخر يـنضمّ إليـه يكون متمّماً له ودخيلاً في ترتّب الغرض عليه بحيث لو يأت به يكون العمل لغواً وبلا فائدة؛ لعدم ترتّب الغرض المطلوب الذي أتى به لأجل ترتّبه عليه، فإن لم يأت بالعمل الآخر بعده مع تمكّنه مـنه عـن عـمد واختيار صار موجباً لصيرورة العمل الأوّل الذي أتى به لغـرض لغـواً وبلافائدة؛ لاحتياجه إلى الضميمة الاختياريّة في ترتّبه عليه ولم يأت بها، فيكون ناقضاً لغرضه بعدم إتيان ما هو دخيل في ترتّبه مع تـمكّنه منه مع أنّه وسيلة للوصول إلى الغرض ولطف وحيلة لترتّبه على العمل الأوّل لكونه جزء العلّة للغرض، فعدم الإتيان بالعمل الاختياريّ الدخيل في ترتّب الغرض موجب لنقض الغـرض لتـركه جـزء العـلّة لـلغرض اختياراً ونقض الغرض من العناوين القبيحة الفاعليّة عقلاً وعقلاءً كسائر العناوين القبيحة عقلاً وعقلاء، وفاعله يذمّ بسببه عـندهما، ومـصاديقه متعدّدة في الأعمال المتداولة العرفيّة والعاديّة، نحو مـن أقـام مـجلساً

عظيماً هيّأ فيه طعاماً كثيراً لإطعام الناس ولكن لم يُعلِمْهم ولم يدعوهم له، وفي العلوم كالمسائل الأصوليّة والفقهيّة، والأولى كمن ذكر في كلامه مطلقاً وما دلّ على الجامع والقدر المشترك نحو: «اعتق رقبة» حيث استعملت كلمة فى الجامع بين أصنافه وأفراده ولكن كان المراد الجدّي هو المقيّد أي الرقبة المؤمنة ولم‌يذكر متّصلاً ولا منفصلاً ما يدلّ على القيد، كان هذا من مصاديق نقض الغرض والمنع عن تحقّقه اختياراً؛ لأنّ الكلام الذي فيه المطلق لم‌يكن مفيداً للمراد الجدّيّ ويحتاج إلى الضميمة وهو ما يدلّ على القيد والمتكلّم متمكّن منه فإن لم‌يذكره يصر ناقضاً لغرضه الذي ذكر الكلام لإفادته وهو المقيّد، ومانعاً عن تحقّقه وهو قبيح عقلاً وعقلاء ولذا بمقتضى قاعدة قبح نقض الغرض يقال: إذا ذكر المطلق مع تحقّق مقدّمات الحكمة، فيحمل الكلام على أنّ المراد الجدّيّ هو المطلق عند عدم ذكر ما يدلّ على القيد لئلّا يترتّب عليه التالي الفاسد وهو نقض الغرض.

والثانية: كوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد يستدلّ عليهما بقاعدة اللطف؛ لكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دخيلين في إجراء الأحكام الإلهيّة، فإيجابهما من الله تعالى والإلزام بهما منه تعالى دخيل أيضاً في إجراء الأحكام الأخر بلحاظ ما يترتّب عليهما من استحقاق الثواب على إيجادها واستحقاق العقاب على تركها؛ لأنّ جميع الناس إن عملوا بهذين الوظيفتين، قلّما يتّفق ترك المعروف وإتيان المنكر، خصوصاً إذا روعيت شرائطهما وكيفيّتهما ومراتبهما، ولأجل هذا جعلا من الواجبات، وذكرت منافع لإتيانهما، ومضارّ ومفاسد لتركهما.

وعلى أيّ تقدير، قاعدة اللطف تقتضي وجوب جعل الأحكام، ووجوب إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها والمراد من الوجوب على الله تعالى هو الوجوب العقلي، والواجب العقلي ما يترتّب على إتيانه المدح بالنسبة إلى الله تعالى عقلاً، وعلى تركه الذمّ كذلك، والحرام العقلي مايترتّب على إتيانه الذمّ عقلاً، وعلى تركه المدح كذلك، وبالنسبة إلى المخلوق المدح واستحقاق الثواب في الأوّل على إتيانه، والذمّ واستحقاق العقاب على تركه وبالعكس في الثاني ـ ؛ لأنّ الإنسان خُلِق ناقصاً من حيث الكمالات الإدراكيّة، قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]، وأهل المعقول جعلوا للعقل مراتب أربعة:

إحداها: العقل الهيولاني وهو الخالي بالذات عن الإدراكات بالفعل، وله القابليّة المحضة لتحصيلها، كالهيولى الخالية عن الصور بالذات، ولها القابليّة المخصة لقبولها، وكذا خلق ناقصاً وفاقداً للكمالات الأخلاقيّة ونقائصها بالذات إلّا ما هو من الغرائز النفسانية والجسمانيّة التي اقتضتها الحكمة الإلهيّة لتماميّة النظام الكلّيّ والجزئي، وجعل له استعداد التكامل وأسبابها، ومن أسباب التكامل والنقصان أعماله الاختياريّة المتضمّنة لمايوجب إصلاح الفرد وتكامله، وإفساده ونقصانه، وإصلاح الاجتماع الصغير والكبير وإفسادهما، وإصلاح النظام الدنيويّ والأخرويّ، وتكاملهما، وإفسادهما ونقصانهما، وإصلاح النفوس وتكاملها وإفسادها ونقصانها، وإصلاح الأبدان والأجسام الأخر وإفسادهما.

---

١. النحل (١٦) الآية ٧٨.

الإنسان غيرالمعصوم لايدرك خصوصيّات جميع الأعمال من المنافع والمضارّ حتى يأتي بما يتضمّن الأولى ويجتنب عمّا يتضمّن الثانية، وما يدركه منها قد يخطئ في إدراكه، فيجب على الحكيم المتعالي بحكم قاعدة اللطف بالمعنى المذكور جعل الأحكام المتعلّقة بالأعمال على طبق ما يقتضيه كلّ عمل من المصلحة الملزمة وغير الملزمة، ومن المفسدة كذلك، وما ليس له اقتضاء خاصّ لأجل أن تصير داعيةً إلى متعلّقاتها المقدورة عند صيرورتها فعليّةً وواصلة إلى المكلّف بها بالحجّة إثباتاً أو نفياً فيأتيَ بمتعلّقاتها أو يتركها اختياراً ويصل إلى ما يترتّب عليها من المصالح والمنافع بأنواعها، ولا يقع فيما يترتّب عليها من المفاسد والمضارّ بأنواعها حتّى يصل الإنسان المكلّف إلى ما خلق له من العبوديّة المطلقة ومن جميع الجهات، وما يترتّب عليها من أنواع الكمالات، ويجب عليه إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها، وإيصالها إلى الأناسيّ لتعليم الوظائف والأحكام المجعولة حتى يعملوا بها بجعلهم لها دواعي إلى متعلّقاتها التي فيها مصالحهم المصلحة لهم أو المفاسد المهلكة لهم، فيصلون إلى الأولى ولايقعون في الثانية باختيارهم؛ لأنّهما في أعمالهم الاختياريّة والمقدورة تكويناً.

ويجب عليه تعالى أيضاً جعل الثواب والعقاب على الأعمال، والوعد بالأوّل، والوعيد بالثاني؛ ترغيباً وتخويفاً وتبشيراً وإنذاراً؛ لأنّهما دخيلان في إجراء الأحكام والعمل بها، بل يجب عقلاً من باب قاعدة اللطف إجراء العقاب؛ لأنّه إن لم يجب عقلاً فيجترئ الناس على مخالفة الأحكام، فيصير جعلها وجعل الثواب والعقاب لغواً، وحيث إنّ الأحكام

تابعة للخصوصيات التي في متعلّقاتها في الأحكام التكليفيّة وفي أنفسها في الأحكام الوضعيّة المؤثّرة فى المصالح والمفاسد المترتّبة عليها على مذهب العدليّة، وأنّ الغرض -بلاواسطة- من جعل أقسام الأحكام التكليفيّة إنشاؤها بداعي جعل ما يمكن أن يصير داعياً عند صيرورته فعليّاً ومنجّزاً إمكاناً وقوعيّاً، ومرجِّحاً لأحد طرفي العمل المقدور تكويناً من الإيجاد أو الترك بالاختيار والانتخاب، فلابدّ من أن يكون متعلّق الأحكام الأعمال مقدوراً تكويناً بأن يتمكّن الإنسان من كلّ من إيجاده وتركه على البدل لا أن يتمكّن من خصوص أحدهما دون الآخر حتّى لايكون جعل الأحكام لغواً وبلا فائدة، فلاينبغي صدوره عن العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى مجده وعظمته.

ولابدّ أيضاً من كون الملاكات من المصالح والمفاسد المترتّبة على الأعمال مترتّبة على الأعمال المقدورة والاختياريّة؛ لأنّها الداعية للداعي لجعل الأحكام والغرض الأقصى من جعلها، فيكون جعل الثواب والعقاب على موافقة أحكام العمل المقدور والاختياريّ، ومخالفته دون العمل الإجباريّ؛ لأنّ جعل الأحكام له لغو وبلافائدة.

وأيضاً لابدّ من أن يكون إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيان الأحكام والوظائف المتعلّقة بالأعمال المقدورة وإلّا فيكونان لغوين وبلافائدتين كما هو ممّا يستلزمه قول صاحب الكفاية من ذاتيّة السعادة والشقاوة، ولزوم ترتّب الأعمال الحسنة على الأولى، والأعمال السيّئة على الثانية.

فبناء على أنّ إرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيان الأحكام، وكذا جعلها، وعلى أنّ جعل الثواب والعقاب لإجراء الأحكام، وكذا إجراؤهما

خارجاً في الدنيا والآخرة من باب قاعدة اللطف أيضاً بالمعنى الذي بيّنّاه، ومن باب الوجوب العقلي لابدّ من كون متعلّقات الأحكام من الأعمال هي الأعمال المقدورة، ومن كون جعل الثواب والعقاب على الأعمال المقدورة أيضاً ـ كما مرّ بيانه ـ لا كما يقول صاحب الكفاية رحمه الله إذ على قوله يكون جعل الأحكام وإرسال الرسل وإنزال الكتب لبيانها وإيصالها، وجعل الثواب والعقاب لغواً، ولايكون لله تعالى على الناس حجّة بسبب إرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الوظائف، بل يكون للناس على الله تعالى حجّةٌ؛ لكونهم مجبورين على المعصية.

وأمّا بناء على كون استحقاق الثواب والعقاب من باب تجسّم الأعمال ـ وتجسّده عند خروج الروح عن البدن ومفارقته عنه، وتبدلّ الموجودات الذهنيّة وكيفيّاتها القائمة بالذهن والروح بالموجودات المفرّحة والمؤذية، وتشكّلها بأشكالها، وكانتا معه في عالم بعد الدنيا، كعالم البرزخ وأنّ الأخلاق الكريمة والفاضلة تبدّل بالأولى وتتشكّل بأشكالها، والأخلاق اللئيمة والرذيلة تتبدّل وتتشكّل بالثانية لأنّ الأخلاق الكريمة واللئيمة مادّتان للموجودات المفرّحة والموذية، فبعد خروج النفس ومفارقتها عن البدن تتصوّران بصورهما وتكونان مصاحبتين لصاحبيهما مفرّحة لصاحبها أو مؤذية له، كما يستفاد من الآيات المتعدّدة أنّ الجزاء نفس الأعمال لا أنّه بسبب الأعمال ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1]

---

١. التحريم (٦٦) الآية ٧.

﴿وَما تُجْزَوْنَ إِلّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] ﴿فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلا تُجْزَوْنَ إِلّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2] ﴿اِصْلَوْها فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا سَواءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[3] ﴿وَمَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[4] فيبتني على أنّ الأعمال الحسنة والسيّئة كما تكونان من توابع الأخلاق الفاضلة والكريمة والأخلاق الرذيلة واللئيمة بعد وجودهما في النفس، لكونهما بلحاظ ملائماتهما المتحقّقة في الأعمال المناسبة لهما داعيتين إلى الأعمال، كذلك الأعمال الحسنة والسيّئة دخيلتان عند تكرّرهما في حصول الأخلاق الفاضلة والكريمة، والأخلاق الرذيلة واللئيمة عند عدمها فيها والأعمال المخالفة؛ لملائمتهما عند تكرّرها دخيلة في تضعيفهما وإزالتهما مع الدوام إلى حدّ لا داعويّة لهما إلى الأعمال المناسبة لهما، وهذا أمر وجدانيّ يحصل لكلّ من أراد أن يجرّب الأمر، أو أراد أن يهذّب نفسه ويستكملها، أو أراد أن يدنّسها ويدسّها ويجعلها محلّ الأرجاس والأنجانس الباطنيّة؛ فإنّ الأعمال الحسنة والسيّئة وسيلة إلى ما ذكر، ومن أحسن الوسائل والطرق لتهذيب النفس من الأخلاق الرذيلة وتكريمها، واستكمالها بالصفات الكريمة، المداومة على موافقة الوظائف الدينيّة، وعدم التخلّف عنها، وهذا أمر ممكن

١. الصّافات (٣٧) الآية ٣٩.
٢. يس (٣٦) الآية ٥٤.
٣. الطور (٥٢) الآية ١٦.
٤. النمل (٢٧) الآية ٩٠.

ويتمكّن منه بمقدار القدرة كلّ الطبقات من الرجال والنساء إذا كانوا عارفين وكانت عارفات بالأحكام ولو بالتقليد الصحيح؛ فإنّ تكرار الأعمال يوجب أنس النفس بها نحو أنس النفس بالإنفاق وأنسها بالإمساك عنه، والأوّل هو السخاوة والثاني هو البخل، ويعبّر عن ابتداء حصوله بـ«الحال» وبعد تمركزه ورسوخه يعبّر عنه بـ«الملكة».

ولازم الحال سرعة الزوال بالمزيل، ولازم الملكة بطء الزوال به، وقد تصل إلى حدّ يصعب زواله إلى حدّ يشكل تأثير المزيلات العادية في زوالها، ولكن مع ذلك لا توجب سلب القدرة عن مخالفتها بحيث صار العمل غير مقدور وبالإجبار حتّى لايصحّ التكليف به.

نعم، بحسب الوقوع بالاختيار لايختار صاحبها مخالفتها عملاً نعوذ بالله تعالى من الأخلاق الرذيلة إذا وصلت إلى هذا الحدّ، والله تعالى وفّقنا لتحصيل الأخلاق الكريمة الواصلة إلى الحدّ المذكور، وعلى أيّ تقديرٍ، حصول الأخلاق الكريمة واللئيمة في النفوس بسبب الأعمال الحسنة العقليّة أو الشرعيّة، وبسبب الأعمال السيّئة كذلك من لوازم الأعمال وآثارها وتوابعها التكوينيّة ـ لاالاعتباريّة الجعليّة، كاستحقاق الثواب والعقاب عقلاً على بعض الأعمال، ويعبّر عنهما بالحسن والقبح الفاعليّين كحسن العدل وقبح الظلم؛ فإنّ المشهور أنّ الحسن و القبح الفاعليّين العقليّين أمران اعتبارياً اعتبرهما العقلاء؛ لحفظ النظام، وأنّهما من القضايا المشهورة العامّة، والكلام في كونهما اعتباريّين، أو من الأمور النفس الأمريّة الانتزاعيّة في محلّه ـ فإنّها من آثار الأعمال الخارجيّة الموجودة في الذهن، ومن الكيفيّات النفسانيّة؛ فإنّ الأعراض

النفسانيّة من الأمور التكوينيّة الموجودة بوجود مغاير لوجـود النـفس قائم بها وإذا تبدّلا بالموجودات المفرّحة والمؤذية بـعد المـفارقة عـن البدن لكونهما مادّتين لها، لازمتين لها مؤنستين لهـا، فـتكونان ثـوابـاً وعقاباً تكوينيّين وعلى أيّ تقدير، هما تحصلان في النفس بـالأعمال الاختياريّة بعد أن لم‌يكن كثير منهما فيها.

وأهل السلوك وتهذيب النفس وتحليتها من طريق الرياضة ومخالفة أهواء النفس بإتيان ما لا يلائم أهواءها وترك ما يلائم أهواءها يصلون إلى كسب كرائم الأخلاق، وإلى رفض رذائلها واتّفق هذا الوصول فـي الخارج بالمشاهدة مع نقل التأريخ الموثّق لوقوعه بالنسبة إلى الأفـراد الكثيرة الذين سلكوا طريق متابعة الشرع والعمل بأحكامها دائماً التـي متعلّقاتها لابدّ من أن تكون مقدورة واختياريّة تكويناً، كما مـرّ بـيانه، فاستحقاق الثواب والعقاب بناء عـلى كـونهما مـن الأمـور التكـوينيّة يستدعيان أيضاً أن لا تكون السعادة والشقاوة من الذاتيّات أو بـقضاء لازم إلهي، وكانت الأعمال الحسنة والسيّئة من اللـوازم غـير المـنفكّة منهما، وغير اختياريّة للإنسان.

وتوجيه كلام صاحب الكفاية لبيان فـائدة إرسـال الرسـل، وإنـزال الكتب الذي قاله في جواب الإيراد على نفسه ـ بأنّهما بـلافائدة عـلى مبنى ذاتيّة السعادة والشقاوة، وأنّ الإطـاعة والعـصيان مـن لوازمـهما الضروريّة بحيث لايتمكّن المطيع من العصيان والعاصي من الإطـاعة؛ للزوم الانفكاك بين الملزوم واللازم ـ بأنّ مراد صاحب الكفاية من جوابه عن الإيراد عليه أنّ الإطاعة والعصيان موضوعان ناقصان لاسـتحقاق

الثواب والعقاب، وتماميّتها لهما مشروطة بإرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الوظائف والأحكام وإيصالها إلى الناس، فـفائدة إرسـال الرسـل وإنزال الكتب صيرورة الإطاعة والعصيان موضوعين تامّين لاستحقاق ثواب المطيع و لاستحقاق عقاب العاصي لايـفيد، ولايـرفع الإشكـال بوجه بعد كون الإطاعة والعصيان أمرين غير اختياريّين، وهو بـالمزاح أشبه من الجدّ، وبالمغالطة أقرب من الاستدلال، ولذا على مبناه ـمـن ذاتيّة السعادة والشقاوة، وكون الإطاعة والعصيان من لوازمها الضروريّة وغير المنفكّة منهما ـ إشكال لزوم لغويّة جعل الأحكام، ولغويّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب ـلبيانها وإيـصالها إلى النـاس، وعـدم اسـتحقاق الثواب والعقاب، ولغويّة الوعد والوعيد بهما، وعدم صـحّة إجـرائـهما، وكون إجراء العقاب ظلماً؛ لعدم الاستحقاق ـ وارد عليه، ولا دافع لهذه التوالي الباطلة وهذا التوجيه ليس بجواب عنهما.

وظهر ممّا أوردناه على ما قاله صاحب الكفاية‌ من انتهاء الأعمال الحسنة والسيّئة إلى السعادة و الشقاوة وهما من الذاتيّات وقد أوجد هما الله تعالى على حسب ما يقتضيه القضاء الضروري اللازم الإلهيّ عـدم تماميّة ما ذكره بعض الأساطين من تلامذته في الجواب عمّا قد يـرد على ما أوجده الله تعالى في نظام التكوين نحو إيجاد من سيوجد منه الموبقات والمهلكات، أو إيجاد نفس الموجبات لأنواع العقوبات على أيدي العباد من أنّه مناف للرحمة الواسعة الإلهيّة الشاملة لكـلّ شـيء، وجوابه عنه بما قاله صاحب الكفاية‌ مـن انـتهاء الأعـمال الحسـنة والسيّئة إلى السعادة والشقاوة وهما من الذاتيّات وأوجدهما الله تعالى؛

لاقتضاء القضاء الضروري اللازم الإلهيّ لإيجادهما.

واستدلّ عليه ودليله مركّب من مقدّمات أربعة، قال:

وتحقيق الجواب بتمهيد مقدّمات نافعة:

الأولى: أنّ لكلّ ماهيّة من الماهيّات في حدّ ذاتها حدّاً ما هويّاً بحيث لوزيد عليه أو نقص عنه لخرجت تلك الماهيّة عن كونها هي وكـانت ماهيّة أخرى، مثلاً ماهيّة الشجر جوهر ممتدّ نام، فلو زيد عـلى هـذا الحدّ الماهويّ «الحسّاس» خرجت عن كونها مـاهيّة الشـجر وكـانت ماهيّة الحيوان، كما أنّه لو نقص عن الحدّ المذكور «النامي» خـرجت عن الشجريّة ودخلت في الجماد إلخ.

الثانية: قد تقرّر في مقرّه أنّ لماهيّة الأشياء نحو وجود في العلم الأزلي الربّانيّ بتبع العلم بالوجودات أو بتبع الصفات والأسماء إلخ.

الثالثة: أنّ سنخ الوجود ـكما برهن عليه فى مـحلّه ـ هـو المـجعول بالأصالة وبالذات، والماهيّة مجعولة بـالتبع وبـالعرض، وإلّا فـوجدان الماهيّة لذاتها وذاتيّاتها ولوازمها غير محتاج إلى جعل وتأثير، ولايعقل الجعل بين الشيء ونفسه، ولابينه وبين لوازمه.

الرابعة: أنّ كلّ ما أمكن وجوده بالذات وجب وجـوده إلّا إذا تـوقّف على ممتنع بالذات؛ إذ لانقص في طرف علّة العلل من حيث المبدئيّة والعلّيّة، فلابدّ من أن يكون النقص إمّا في المعلول والمفروض إمكانه، أو في الوسائط من الأسباب والشرائط. والنقص المانع ليس إلّا امتناعها الذاتي، وإلّا فيجري في تلك الواسطة. هذا البيان فاحتفظ به واغتنم. إذا تمهّدت هذه المقدّمات وتدبّرتَ فيها حـقّ التـدبّر تـعرف أنّ تـفاوت

الماهيّات الجنسيّة والنوعيّة والصفتيّة والشخصيّة في أنفسها ولوازمها بنفس ذواتها لا بجعل جاعل وتأثير مؤثّر فمنهم شقيّ ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهيّته وحيث كانت الماهيّات موجودة في العلم الذاتيّ وطلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود وكان الواهب الجواد فيّاضاً بذاته غنيّاً بنفسه، فيجب عليه إفاضة الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الجود، وحيث إنّ الجود بمقدار قبول القابل وعلى طبق حال السائل كانت الإفاضة عدلاً وصواباً؛ إذا الشيء لاينافى مقتضاه، فإفاضة الوجود على الماهيّات كائنة ما كانت إفاضة على ما يلائم الشيء حيث إنّ الشيء يلائم ذاته وذاتيّاته ولوازمه، فالاعتراض إن كان بالإضافة إلى مرتبة الذات والماهيّة فهو باطل بأنّ الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته والسعيد سعيد كذلك في حدّ ذاته كما عرفت، والذاتي لايعلّل إلّا بنفس ذاته، وإن كان بالإضافة إلى الوجود فهو فاسد؛ لما عرفت من إفاضة الوجود على وفق قبول القابل ـ القوابل عدل وصواب ـ وهذا معنى ما ورد من أنّ «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة» وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله: «السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه» إلى آخر ما قال، انتهى موضع الحاجة.

أقول: يرد **أوّلاً**: على مقدمته الرابعة القائلة بأنّه إذا كان الفاعل هو الله تعالى كما هو مبنى الحكيم في إيجاد كلّ ما سوى الله تعالى من الممكنات لانحصار معطي الوجود عنده فيه تعالى، وأنّ علل ما سوى علل معدّة بالمعنى الأعمّ، أي غير العلّة الفاعليّة، والمعلول هو الممكن، كما هو كذلك، فالعلّة تامّة لتماميّة الفاعل وعدم احتياجه إلى غيره في

تأثيره بالفعل في المعلول، والمعلول تامّ في القابليّة وهو إمكانه الذاتيّ والمانع ليس إلّا الامتناع الذاتيّ وهو غير متحقّق؛ لأنّ المفروض أنّ المعلول ممكن بالذات ليس في رتبة ذاته الوجود ولا العدم، والممتنع بالذات ذاته عين العدم، فيجب صدور كلّ ممكن وإيجاده، ويمتنع عدم إيجاده؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو أمر ممتنع وقوعاً؛ لترتّب التالي الفاسد عليه وإن احتاج إلى الوسائط من العلل غير الفاعليّة، فهي من الممكنات، فيجب صدورها وإيجادها لتماميّة الفاعل والقابل، فالعلّة تامّة لإيجادها أيضاً، ويمتنع عدم إيجادها وقوعاً كذلك بأنّ وجود الممكن بالذات لايكفيه الفاعل التامّ، وإمكانه الذاتيّ، بل لابدّمن إمكانه الوقوعي أيضاً بأن لايترتّب على وجوده تال فاسد، والشاهد عليه أنّ هناك أموراً ممكنة بالذات لم تتحقّ في الخارج ولمیوجدها الله تعالى مع أنّ الفاعل تامّ، وكذا القابل؛ لإمكانها الذاتي، كإنسان له عشرون رأساً، أو كان طوله عشرين ذرعاً وإن كان محتاجاً في وجوده إلى وسائط موقوف عليها، فيجب إيجادها؛ لتماميّة الفاعل والقابل، ومجال المثال وسيع مع أنّه لم يقع ما ذكر وأمثاله فى الخارج وليس ذلك إلّا لأجل الامتناع الوقوعي لها، ولو لاجل كونها مخلّة بالنظام الكيانيّ الأتمّ مع أنّه قد بر هنّا على أنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة غير جائز وممتنع وقوعاً فيما إذا كانت علّتها الفاعليّة فاعلاً بالطبع أو فاعلاً قادراً مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى مبادئ الاختيار في تأثير الفعل في أحد طرفي العمل المقدور، وبدونها لا يتمكّن منه.

وأمّا على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لايحتاج إليها فيه،

فلايمتنع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة.

نعم، اختيار أحد الطرفين بدون المرجّح قبيح و مذموم عقلاً وعقلاء لاسيّما إذا كان للطرف الآخر مرجح ولايختاره العاقل غالباً وقوعاً فضلاً عن الحكيم المطلق.

وقلنا: خروج العلّة التامّة ـ التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل القادر ـ عن تلك القاعدة خروج موضوعيّ، ولاتكون مصداقاً لها حتّى يشملها حكماً.

وثانيا: يرد على ما ادّعاه في النتيجة من أنّ السعادة والشقاوة ذاتيّتان للسعيد وللشقيّ بأنّه يتوقّف على كونهما من الفصول، ومنوّعين للإنسان إلى نوعين بأن كانت النفس الإنسانيّة جنساً يكون السعيد من الإنسان نوعاً والشقيّ نوعاً آخر؛ لأنّ ماهيّة الممكنات الموجودة على أصالة الوجود هي المفاهيم المنتزعة عن الوجود الخاصّ الخارجي المغاير للوجود الآخر الخاصّ والتغاير لأجل خصوصيّتهما التي تكون منشأ للأثر المغاير، فمنشأ الانتزاع هو الوجود الخاصّ بحيث يكون خصوصيّته الدخيلة في اختلاف الأثر دخيلة في منشأ الانتزاع من دون تقيّده بقيد، ويكون المفهوم المنتزع محمولاً من صميمه، وذاتيّ باب البرهان لمنشأه، ولذا يحكي عن الحيثيّة الذاتيّة له، وأنّه واجد لهذا المفهوم، فالماهيات للممكنات الموجودة في الخارج بناء على أصالة الوجود مفاهيم منتزعة عن الوجودات الخاصّة بلا تقيّدها بقيد، ومن المحمولات من صميمه والذاتيّات في باب البرهان ولها الوجود بالعرض تتبع وجود منشأ انتزاعها من باب إسناد وجود القابل إلى المقبول، وليس لها وجود مختصّ بها في الخارج؛ للزوم وجود الأصلين.

واستدلّوا على عدمه وأنّه ممتنع وقوعاً؛ لترتّب التالي الفاسد عليه، وهذا فيما إذا كان الماهيّة نوعاً أو فصلاً لاصنفاً أو فرداً؛ فإنّ الصنف مفهومه أمر انتزاعيّ ومعقول ثانويّ وهو النوع المقيّد بأحد عوارضه الكلّيّة، نحو الإنسان العالم، وهذا المفهوم منتزع عن الوجود الإنسانيّ الذي هو معروض للعلم، فهو محمول بالضميمة، ومفهوم كلّيّ منطبق على الكثيرين، فليس الإنسان العالم ذاتيّاً للوجود الإنسانيّ من دون تقيّد بقيد؛ لأنّه لا يصحّ أن ينتزع منه؛ لعدم وجدانه بالذات للعلم، وإنّما يصير واجداً له إذا عرض عليه، وضمّ وجوده إلى وجوده، كما أنّ الفرد الحقيقيّ و الجزئيّ والمتشخّص يكون مفهومه مثلاً هو الإنسان المعروض للعوارض المشخّصة بحيث توجب عدم صدقه على كثيرين بناء على كون التشخّص بالعوارض المشخّصة مع أنّ مفاهيم العوارض غير الموجودة أمور كلّيّة قابلة للصدق على كثيرين توجب تضيّق دائرة صدق النوع، ولاتوجب تشخّصه، والعوارض المشخّصة الموجودة عارضة على النوع الموجود منضمّ وجودها إلى وجوده، فليست ذاتيّة، فكون السعادة والشقاوة ذاتيّتين يتوقّف على كون السعيد والشقيّ نوعين من الإنسان، ويكون السعادة والشقاوة فصلين لهما، ولم‌يثبت كونهما فصلين، ولم يدلّ عليه دليل بل الدليل موجود على عدم كونهما ذاتيّتين، كما أثبتناه سابقاً، واستدللنا عليه، وترتّب التالي الفاسد الذي ذكرناه سابقاً عليه دليل «إنّي» على عدم ذاتيّهما، وكونهما من العوارض لامن الذاتيّات؛ إذ قلنا سابقاً: إنّ من لوازم كونهما ذاتيّتين امتناع تهذيب النفس من الرذائل لمن كان شقيّاً وصيرورتها خالية منها، وتحليتهما بالكرائم

والفضائل، وصيرورته إنساناً كاملاً يحصل له قرب تكوينيّ بالكمال المطلق، ويصير قلبه عرش الرحمان، ومحلّ العلم الإفاضيّ والإشراقيّ منه تعالى، أو من جنوده، فيرى الأشياء بقلبه كما هي، ويتّصف بصفات كريمة شريفة عالية شامخة، كحبّ ما يحبّه الله تعالى، فلو كان عدوّاً له، وبغض مايبغضه ولو كان أقرب الناس إليه: ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...﴾[1] وهذا الإيمان هو الإيمان الإفاضيّ والإشراقيّ من الله تعالى أو من جنوده المشروط بطهارة النفس عن الرذائل الاعتقاديّة والأخلاقيّة الحاصلة بالعمل المخالف لمايلائمها الذي من الأمور الممكنة الصعبة، وعبّر عنه بـ«الجهاد الأكبر» فيما هو منقول عن رسول الله ﷺ وليس هذا الإيمان هو الإيمان الاكتسابي بالدليل؛ لأنّه يجتمع مع محبّة المبغوض عند الله تعالى وبغض المحبوب عند الله، والرضا في حقّه بما يرضى به الله تعالى، والرضا بقضاء الله تعالى وقدره، والصبر في المصائب، وفي طاعة الله تعالى، وترك معصيته والخشية منه تعالى التي من لوازم العلم الإفاضيّ لا الاكتسابيّ، لاجتماعه مع عدم الخوف منه تعالى والخشية والكمالات الأخر الشامخة الرفيعة التي لو كانت الشقاوة ذاتيّة لصار الإنسان محروماً عنها؛ لامتناع حصولها له؛ للزوم انقلاب الذات وهو محال.

---

١. المجادلة (٥٨) الآية ٢٢.

وأيضاً من لوازمها لغويّة جعل الأحكـام، وإرسـال الرسـل، وإنـزال الكتب، وعدم استحقاق الثواب والعقاب عقلاً، وعـدم صـحّة جـعلهما، والوعد والوعيد بهما شرعاً، وعدم صحّة إجرائهما في الدنيا والآخـرة، وهي توالي فاسدة لها دلالة إنّيّة على فساد متلوّها وملزومها وهو كونهما ذاتيّتين مع أنّ الوجدان والعلم الحـضوريّ بـتهذيب النـفس وتـحليتها يحصل لمن أتى بـالأعمال المـخالفة لمـلائمات الرذائـل، وبـالأعمال الموافقة لملائمات الفضايل عند إدامتهما، وكذا تأثير التعليم الأخلاقيّ، والتربية الأخلاقيّة، والتأديبات، والمعاشرات في تهذيب الأخلاق شاهدة على عدم ذاتيّتهما. وتبديل السعيد شقيّاً وبالعكس بـالأمور المـذكورة يشاهد بين الناس، والتأريخ يخبر ويحكي عنه في الأدوار بالنسبة إلى الأشخاص.

وثالثاً: يرد على قوله: ـ«إنّ إيجاد السعيد والشـقيّ يكـون بـاقتضاء القضاء الضروري اللازم الإلهي لئلّا يلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة؛ لأجل تماميّة الفاعل وهو الله تعالى، وتماميّة القابل لإمكـانهما الذاتـي وعدم المانع عن إيجادهما إلّا الامتناع الذاتي وهو غير متحقّق فـيهما؛ لإمكانهما الذاتيّ حسب ما هو مفاد المقدّمة الرابعة» ـ بأنّه قد ذكرنا أنّ وجود الممكن كما يتوقّف على إمكانه الذاتيّ، كذلك يتوقّف على عدم امتناعه الوقوعيّ أيضاً، وهو هنا موجود؛ لترتّب التـالي الفـاسد عـلى إيجاده من الأمور المذكورة؛ فإنّ ذاتيّتهما منافية للغرض الأقصى مـن خلقة الإنسان القادر وهو وصوله بجميع أصنافه إلى الكمال الممكن من العبوديّة المطلقة المستلزمة لصيرورته مـهذّباً عـن الرذائـل الإدراكـيّة

والأخلاقيّة، ومحلّى بالفضائل الإدراكيّة والأخلاقيّة وهما معاً قلّة كمال الإنسان وكرامته وشرافته.

ولصحّة جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب لإيصالها الدخيلة في إصلاح الفرد والمجتمع بجميع شؤونهما المعنويّة والمادّيّة والدنيويّة والأخرويّة.

ولصحّة استحقاق الثواب والعقاب، ولإجرائهما، وتنافي ذاتيّهما لما ذكر موجب لامتناعهما الوقوعيّ، فالعلّة التامّة لإيجاد السعيد والشقيّ بحيث يكون السعادة والشقاوة من الذاتيّات ليست بموجودة؛ لأجل الامتناع الوقوعيّ الذي يترتّب على إيجاده التالي الفاسد القطعيّ، فيكونان دون الجعل وجوداً.

ورابعاً: يرد على قوله: «يلزم البخل العملي ومنع الفيض من الفيّاض والجواد المطلق إن لم يوجدهما، وعدم إعطاء الحقّ لمستحقّه مع مطالبته بلسان الحال من إمكانه الذاتيّ بأنّ الله تعالى كما يكون فيّاضاً وجوداً كذلك يكون فاعلاً قادراً تامّاً حكيماً، وحكمته تقتضي إيجاد النظام الأتمّ حتى لا يلزم إيجاد المرجوح وصدوره منه الذي لاينبغي صدوره منه، لقبحه.

والنظام الذي خلق الإنسان ناقصاً إن لم يكن فيه جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب لإيصالها، وعدم الاستحقاق للثواب والعقاب، وعدم صحّة إجرائهما الدخيلة في تكامل الإنسان وإصلاحه الفردي والاجتماعي، مادّيّاً ومعنويّاً، دنيويّاً وأخرويّاً، أو كانت هي متحقّقة ولكن لم يتمكّن الإنسان السعيد والشقيّ من أن يستفيدا منها ـ

نظام ناقص غير تامّ فضلاً عن كونه أتمّ، فإيجادهما مخلّ بتماميّة النظام الكيانيّ التي تقتضيه حكمة الحكيم المطلق، ويكون أقبح من إعطاء مال السفيه إيّاه؛ لأنّ إيجاد الشقيّ موجب للضرر لنفسه في الدنيا والآخـرة ولغيره بخلاف إعطاء مال السفيه إيّاه؛ فإنّه مضرّ لنـفسه فـي الدنـيا لو لم يكن إسرافاً.

وهل حكمة الفيّاض والجواد الحكيم تقتضي إيجاد الشقيّ المذكور مع ما يترتّب عليه من التوالي الفاسدة، فيمتنع امتناعاً وقوعيّاً، ويكون دون الجعل أو تقتضي عدم إيجاده؟ وكذا عدم إيجاد السعيد الذي تكون سعادته ذاتيّة؟ وإنّما حكمته تقتضي أن لا يوجدهما وأن يجعل الإنسان القادر فاعلاً تامّاً حتى لايترتّب عليه تلك التوالي الفاسدة، ويترتّب على إيجاده ما هو الغرض الأقصى من خلقته من وصوله إلى كماله الممكن بجميع أصنافه حسب مراتب استعداده للوصول المذكور، وهذا ميسّر مع كون السعادة والشقاوة من العوارض اللّاحـقة القـابلة للكسب والزوال والإزالة كما هو الواقع، ويكون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً حتّى لايكون الوصول المذكور صعباً، ولا يكون جـعل الأحكـام، وإرسـال الرسـل، وإنزال الكتب لغواً وبلا فائدة، فيكون قبيحاً، وحـتّى يـصحّ اسـتحقاق الثواب والعقاب وإجراؤهما وهكذا، وهذا المحقّق قليل النظير وعـظيم الشأن، قائل بالتوحيد الأفعالي، وأنّ الموجد ومعطي الوجود منحصر في الله تعالى، وأنّ علل ما سوى الله تعالى علل معدّة بالمعنى الأعمّ كما هو مذهب الحكماء.

وقد ذكر في البحث عن لزوم الجبر من مذهبهم أنّ الإنسـان عـلى

مذهبهم لايكون موجداً لعمله وتاركاً له؛ لأنّ الموجد لعمله والتارك له هو الله تعالى، ويكون الإنسان كالعلّة القابليّة له، وأنّه عند إرادته لعمله، وتحقّق سائر ماله الدخل فيه غير العلّة الفاعليّة يوجده تعالى، وعند عدمها يتركه.

وهل يجوز جعل الأحكام للإنسان الذي لايقدر على إيجاد عمله وتركه؟

وما فائدة جعل الأحكام التي يكون الغرض من جعلها جعل الداعي الإمكانيّ للفاعل لمتعلّقاتها والتارك لها ليجعلها داعياً ومرجِّحاً لأحد طرفي العمل المقدور؟

وهل عدم امتثالها موجب لاستحقاق العقاب؟

وهل العمل الموافق لها موجب لاستحقاق الثواب؟

وهل المكلّف والمستحقّ للثواب والعقاب ومن يجري عليه الثواب والعقاب هو الفاعل أو العلة القابلة أو غيرها؟

وهل الحرمة متعلّقة بالغاصب أو بالأرض؟

وهل الغاصب هو المستحقّ للعقاب أو الأرض، لكونها علّة قابليّة للتصرّف فيها؟

ويرد على هذا المذهب إيرادات عديدة ذكرت في محالّها ويرد على التوحيد الأفعالي بالمعنى المذكور تلك الإيرادات، وصرف أنّه تعالى يوجد عمل الإنسان عند إرادته للعمل فيكون عمله مسبوقاً بإرادته ليس دافعا للإيرادات.

فقد بحثنا عنه مفّصلاً مع أنّه ينقل الكلام إلى إرادته؛ فإنّه موجودة

بإيجاد الله تعالى؛ لأنّه من الممكنات، وكلّ ممكن موجود بإيجاده؛ لأنّه معطي الوجود فقط.

وقد أجبنا عن التمسّك بالرواية المنسوبة إلى رسول اللهﷺ: «السعيد من سعد في بطن أمّه، والشقيّ من شقي في بطنه» مفصلاً عند الجواب عن كلام صاحب الكفايةرحمه الله، وبيّنّا المراد منه نقلاً للرواية المنقولة عـن أبي الحسن موسى بن جعفرعليهما السلام.

واعلم، أنّه ـحسب ما حقّقناه، واستدللنا عـليه ـ يكـون الصـفات النفسانيّة غير الإدراكـيّة مـن الأمـور الأخـلاقيّة بأقسـامها اكـتسابيّة اختياريّة حدوثاً وبقاءً، إثباتاً ونـفياً ويـتمكّن الإنسـان مـن تـحصيلها وإزالتها بسبب أمور ذكرناها، ومذكورة في علم الأخلاق إلّا ما جعله الله تعالى، وخلقه في النفس حسب مـا اقـتضاه القـضاء الضـروريّ اللازم الإلهيّ؛ لدخالته في النظام الأتمّ الذي اقتضته حكمة الحكـيم، كـمحبّة الإنسان وجوده، وبقاءه وكمالاته، وكراهته عن فنائه ونقصاناته الكماليّة، ومحبّته لأولاده ونحوهما وإلّا مايكون المزاج والتـوارث دخـيلاً فـي تحقّقه في النفس حدوثاً، ولكن هذا القسم بقاء اختياريّ يمكن تشديده، وتضعيفه وإزالته، وكلاهما غير ذاتيّين كسائر الأمور الأخلاقيّة.

والأوّل من هذا القسم غير اختياريّ حدوثاً لايمكن إزالته، ويعبّر عنه بالأمر الغريزي الذي خلقه الله تـعالى لمـا ذكـرناه، كـما أنّ الصـفات النفسانية الإدراكيّة من العـلم والظـنّ والشكّ والوهـم أمـور اخـتياريّة بالنسبة إلى الأمور النظريّة يمكن تحصيلها وإزالتها بسبب أسبابها، فإنّ الاختياريّ على قسمين: اختياريّ بلاواسطة يتمكّن الإنسان من إيجاده

والإمساك عنه، واختياريّ بالواسطة بسبب اختياريّة سببه، ولذا يجب الاعتقاد بوجود الله تعالى وصفاته، وبالنبوّة الخاصّة، والإمامة الخاصّة، وبالمعاد ونحوها وجوباً عقليّاً وشرعيّاً إرشاديّاً إلى حكم العقل وإدراكه الملازمة بين الاعتقادات المذكورة، واستحقاق الثواب لأجلها، وبين عدمها واستحقاق العقاب لأجله، واستحقاق الثواب والعقاب إنّما يكونان على الأمر الاختياريّ وإلّا فيكون تفضّلاً لا أجراً، ويكون ظلماً على العبد؛ لعدم استحقاقه للعقاب بحكم العقل وإدراكه الملازمة بين عدم الاستحقاق والظلم.

وظهر ممّا حقّقنا سابقاً أيضاً أنّ الإنسان القادر ليس فاعلاً ناقصاً بالذات بأن لا يتمكّن من إيجاد العمل وتركه على البدل عند تحقّق سائر ماله الدخل في إيجاده إن احتاج إليه، وإنّما تمكّنه من أحدهما بالخصوص يحتاج إلى تحقّق المرجّح له وهو مبادئ الاختيار، و هو شرط تماميّة الفاعل وتأثيره بالفعل في خصوص أحد الطرفين؛ لتعريفهم القدره بقوّة مؤثّرة لها اقتضاء التأثير في كلّ من الطرفين على البدل على نحو سواء بالذات، وليس لها اقتضاء التأثير في خصوص أحدهما أيضاً على البدل بدون المرجِّح وتكون لا اقتضاء بالنسبة إلى تأثيرها في خصوص أحدهما على البدل بدون المرجّح، فتحتاج إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في خصوص أحدهما على البدل، وهذا معنى كونه فاعلاً ناقصاً، وجعله تعالى الإنسان القادر، وخلقه كذلك خلاف مقتضى القضاء الضروريّ اللازم الإلهي؛ لامتناعه الوقوعي؛ لترتّب التوالي الفاسدة على جعله وخلقه كذلك؛ لاستلزامه لكونه مجبوراً لامختاراً في عمله ولازمه

التوالي الفاسدة من لغويّة جعل الأحكام وغيرها مـمّا ذكـرناه مـفصّلاً فيكون مخلّاً بتماميّة نظام الخلقة الإلهيّة وإنّما يكون فاعلاً تاماً بالذات، وأنّه بدون المرجّح يتمكّن من خصوص كلّ من الإيجاد والترك عـلى البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل من دون لزوم ترتّب تال فاسد عليه، وما توهّم ترتّبه قد أجبنا عنه سابقاً؛ لأنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة التي لها اقتضاء التأثير في خصوص كلّ من الطرفين للعمل المقدور من إيجاده وتركه على البدل بدون المرجّح ومبادئ الاختيار، فعند تـحقّق العلّة التامّة لإيجاده يتمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاده والإمساك عنه بالذات، ولو لم يكن لشيء من الطرفين مرجِّح، بل إن كان لأحـد الطرفين مرجِّح يتمكّن من انتخاب الطرف الذي ليس له المرجّـح وإن كان قبيحاً ومذموماً عقلاً و عقلاءً ولذا غالباً يختار ويـنتخب الطـرف الذي له المرجّح بحسب الوقوع لابحسب التمكّن، وجعله تعالى وخلقه للإنسان القادر كذلك يكون على طبق مـا اقـتضاه القـضاء الضـروري الإلهي بحسب الوقوع لإمكانه الذاتي والوقوعي معاً؛ لعدم ترتّب التالي الفاسد عليه، بل هو دخيل في تماميّة نظام الخلقة الإلهيّة التامّة، بل الأتمّ كما أنّ كونه فاعلاً ناقصاً مخلّ بتماميّة النظام المذكور، وموجب لنقصه تعالى ـ تعالى الله الحكيم عن ذلك علوّاً كبيراً ـ ويتفرّع على كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً، وأنّ المرجّح لا دخل له في تمكّنه من كلّ من الطرفين بالخصوص على البدل، وأنّه مع قطع النظر عن المرجّح وبدونه وبالذات له التمكّن والتأثير في خصوص كلّ من طرفي العمل من الإيجاد والترك على البدل، وإنّما المرجّح دخيل في حسن العمل وعدم قبحه وإن كان

الغالب يأتي وقوعاً بالطرف الذي له المرجِّح له؛ لحسنه، وعدم قبحه؛ لعدم لغويّته، وعدم كونه ذا مفسدة.

ثمّ إنّ جميع الأصناف للإنسان القادر المختلفين من حيث الصفات النفسانيّة الإدراكيّة والأخلاقيّة الملتفتين إلى أعمالهم وخصوصياتها غير غافلين عنها قادرين ومتمكّنين من كلّ من إيجاد عملهم وتركها على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده بدون المرجّح من دون أن يلزم تال فاسد إلّا كون العمل قبيحاً ومذموماً لا غير مقدور، وحيث إنّ إتيان العمل المقدور بدون المرجّح قبيح عقلاً وعقلاء؛ للغويّته يستحقّ فاعله للذمّ والملامة، فغالباً يكون إتيان أحد طرفي العمل المقدور مع المرجّح لحسنه وعدم قبحه لالكونه غير مقدور بدونه، ولذا كلّ من كان له المرجّح للعمل الحسن ولميكن له المرجّح لتركه أو كان له المرجِّح للعمل القبيح ولميكن له المرجح لتركه أو كان له المرجّح لكلّ منهما على السواء، أو مع رجحان أحدهما، أو لميكن له المرجّح لشيء من الطرفين متمكّن من كلّ من الطرفين إيجاداً أو تركاً على البدل من غير تفاوت؛ لكونه فاعلاً تامّاً بدون المرجّح ولا دخل للمرجّح في أصل التمكّن، وإنّما هو دخيل في حسن العمل، فالمرجح لأحد الطرفين دون الآخر لا يوجب سلب القدرة عن الطرف الذي ليس له المرجّح.

وأمّا بحسب الوقوع، فغالباً على نحو القدر المتيقّن يؤتى بالعمل المقدور على مقتضى المرجّح إيجاداً أو تركاً، ومن لم يكن له المرجّح لشيء من الطرفين لا يأتي به وقوعاً وإن تمكّن من إتيانه إلّا أنّه يرى إتيانه كالعمل الذي لافاعل له.

فمن كان له النفس الأمّارة ووصلت صفاتها الرذيلة في الشدّة إلى حدّ لايزاحمها في الداعوية إلى الأعمال القبيحة والسّيئة من جهة ملائماتها مزاحم داخليّ من الصفات الكريمة الداعية إلى العمل الحسن؛ لعدمها، أو لكونها ضعيفة في الداعويّة، ولا يزاحمها الاعتقادات الصحيحة من جهة داعويّتها إلى الأعمال الحسنة إمّا لعدمها، وإمّا لضعفها في الداعويّة، ولا مزاحم خارجي كذلك؛ له التمكّن من إتيان الأعمال الحسنة مع الصعوبة الشديدة التي تحمّلها في غاية الصعوبة للتألّم النفساني الحاصل من عدم الوصول إلى ملائمات الصفات الرذيلة؛ لعدم كون تلك الصفات الرذيلة موجبة لسلب القدرة بالنسبة إلى إتيان الأعمال الحسنة وترك الأعمال القبيحة والسيّئة.

وكذا من كان له النفس المطمئنّة، ووصلت صفاتها الكريمة في الشدّة إلى حدّ في الداعوية من جهة ملائماتها لايزاحـمها مـزاحـم داخـليّ؛ لعدمها، أو لضعفها في الداعويّة، ولا مزاحم خـارجـى، لرجـحانها فـي الداعويّة من غيرها مع تعاضدها بـالاعتقادات الصـحيحة الداعـية إلى الأعمال الحسنة، له التمكّن من إتيان الأعمال السيّئة وتـرك الأعـمال الحسنة.

ومن له النفس اللوّامة وهو من له الصفات الكـريمة واللـئيمة مـعاً، ولم‌يصل شيء منهما في الشدّة إلى حدّ لا يزاحمه مزاحم في الداعويّة، وإنّما قد يقع التزاحم بين صفاته الكريمة والرذيلة مع رجحان أحدهما أو لتعاضد أحدهما بالمرجّح الخارجي، فيرتكب العمل القبيح والسـيّئ لأقوائيّة الرذيلة وبعد الارتكاب يتوجّه إلى عاقبة عمله القبيح، فـيصير

نادماً، فيلوم نفسه مع تعاضد الاعتقادات الصحيحة الداعية إلى الأعمال الحسنة في صيرورته نادماً لائما لنفسه.

وقد يرتكب الأعمال الحسنة ويأتي بها؛ لقوّة الصفات الكريمة، أو لتعاضدها بالمرجّح الخارجيّ، له التمكّن ـ بلا إشكال ـ من كلّ من إيجاد الفعل المقدور وتركه على النحو الأولى.

والنفوس الثلاثة لافرق بينها في أصل التمكّن من كلّ من إيجاد العمل وتركه عند تحقّق كلّ ماله الدخل في إيجاد العمل؛ لكونها فاعلين تامّين، وهم على نحو سواء في أصل التمكّن من كلّ من الإيجاد والترك عند تحقّق ما ذكروا، إنّما الاختلاف بينها في الوقوع، وصدور العمل من الفاعل القادر التامّ.

فإنّ **الأولى:** تأتي بالأعمال السيّئة خارجاً دون غيرها؛ لوجود الدواعي بلا مزاحم لها في النفس لايضرّها؛ لحسنها بزعمها.

والثانية: تأتي بالأعمال الحسنة دون غيرها كذلك؛ لحسنها واقعاً.

والثالثة: تأتي بكلّ منهما؛ لوجود الداعي لكلّ منهما، فبناءً على أنّ الإنسان القادر فاعل تامّ بالذات وبدون المرجّح، وأنّ المرجّح ليس دخيلاً في أصل التمكّن، وإنّما هو دخيل في حسن العمل وعدم قبحه؛ لعدم لغويّته.

فعصمة المعصومعليه السلام لاتجعله غير متمكّن من العصيان و مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه، وله التمكّن معها لكلّ من الإطاعة والعصيان، ولإتيان الأعمال الحسنة والقبيحة.

وكذا العدالة للعادل بالنحو الأولى، لكونها فاعلين تامّين لا دخل

للمرجّح في تمكّنها من كلّ من إيجاد العمل وتركه.

نعم، هما بحسب الوقوع الخارجي لايرتكبان المعاصي والأعمال السيّئة؛ لعدم الداعي لهما لها؛ لأنّ العصمة داعية بلا مزاحم إلى الأعمال الحسنة، ولازوال لها مع كونها من العوارض، و لاتكون ذاتيّة؛ لأنها مخلوقة في نفس المعصوم بإيجاد الله تعالى لها على طبق ما يقتضيه القضاء الضروري اللازم الإلهي؛ لكونها دخيلة في تماميّة النظام التامّ الإلهي ﴿إِنَّما يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1]، وأنّه بدونه ناقص قطعاً، ولذا ورد في كلماتهمعليهم‌السلام «لولا الإمام لساخت الأرض».

عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضاعليه‌السلام قال: قلت له: أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال: «لا»، قلت: فإنّا نروى عن أبي عبداللهعليه‌السلام أنّها لاتبقى بغير إمام إلّا أن يسخط الله تعالى على أهل الأرض، أو على العباد؟ قال: «لاتبقى، إذاً لساخت»[2] والروايات بهذا المضمون متعدّدة؛ إذ شرط بقاء أهل الأرض وجود الإمامعليه‌السلام، لدخالة وجوده الشريف في تماميّة نظام الكون الإمكاني المطابق لمقتضى حكمة الحكيم تعالى الذي وصف نفسه به كثيراً في كتابه الكريم في جميع أفعاله و هو العالم بها يضعها موضعها الحكمي، ولذا لايسأل عمّا يفعل؛ لعدم الوجه للسؤال عن أفعاله بعد علمه بها على ما هي عليه، وبخصوصيّاتها، وموضعها المناسب لها، فلاجهل ولا خطاء،

١. الأحزاب (٣٣) الآية ٣٣.

٢. الكافي، ج ١، كتاب الحجّة، باب أنّ الأرض لاتخلو من الحجّة، ح ١١.

فلاوجه للسؤال وفي أفعالها منافع غير واصلة إلى نفسه؛ لأنّه غنيّ بالذات في الوجود وفي الكمالات لانقص فيه حتّى يحتاج إلى رفع نقصه بسبب أفعاله، فمع عدم وجود الإمامعليه السلام يصير النظام ناقصاً مخالفاً لمتقضى الحكمة، فلا ينبغي صدوره منه تعالى؛ لقبحه (تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً) فإنّ الحكيم القادر على خلق العالم الذي لانقص فيه إن تركه وخلق الناقص، فهو قبيح قطعاً عقلاً وعقلاء لايصدر منه وقوعاً؛ لقبحه لتركه الأصلح والأفيد لا لعدم التمكّن؛ لأنّه فاعل قادر تامّ. فانقدح ممّا ذكرنا أنّ كلّاً من السعيد والشقيّ فاعل قادر تامّ يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله و تركه على البدل على نحو سواء من جهة التمكّن، وإنّما الفرق بينهما بحسب وقوعه وصدوره منهما بالفعل؛ لأنّه تابع غالباً لو لم نقل دائماً؛ للمرجِّح الذي هو في أحد الطرفين من الإيجاد والترك الموجب لحسنه وعدم قبحه في نظر الفاعل القادر، سواء كان المرجِّح عقليّاً أو شهويّاً أو غضبيّاً.

نعم، يصعب على السعيد إتيان العمل القبيح والسيّئ؛ لعدم المرجِّح أو لضعفه مع تمكّنه منه، وكذلك يصعب على الشقيّ إتيان العمل الحسن والإطاعة كذلك، وحيث إنّ كلّ فرد من أفراد أصناف النّاس القادرين فاعل تامّ، يكون له التمكّن من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل، ويكون مختاراً، والاختيار بهذا المعنى شرط لكثير من الأمور، كجعل التكاليف، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب لبيانها، وإيصالها إلى الناس، واستحقاق الثواب والعقاب، وإجرائهما، وتهذيب النفس، ونحوها، ولذا جميع أصناف القادرين من النّاس مكلّفون بالتكاليف الإلزاميّة وغيرها

بلا استثناء؛ فإنّ الغرض الأدنى من إنشاء التكليف جعل ما يمكن أن يكون داعياً بالإمكان الوقوعي عند صيرورته فعليّاً وواصلاً إلى المكلّف مع جميع ما يرتبط به بنحو من الأصول محقّق لموضوع حكم العقل أعمّ من القطع وغيره ويعبّر عنه بالمنجّز والحجّة الأصوليّة؛ فإنّ الأحكام التكليفيّة من الأمور القصديّة بمعنى أنّها بأيّ داع وغرض أنشئت تصير مصاديق لذلك الداعي، فإنّ طلب شيء إذا أنشئ واعتبر بداعي جعل الداعي والبعث الإمكانيّ إلى متعلّقه الناشئ من المصلحة الملزمة فيه، فهو الوجوب، والناشئ عن المصلحة غير الملزمة، فهو الاستحباب.

وإذا أنشئ المنع عن الشيء واعتبر بداعي جعل الداعي والزجر والمنع الإمكانيّ الوقوعيّ عن الفعل الناشئ من المفسدة الملزمة فيه فهو الحرمة، والناشئ عن المفسدة غير الملزمة فهو الكراهة.

وإذا أنشئت حلّيّة الشيء واعتبرت بداعي التخيير الإمكاني في الفعل والترك الناشئ عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلّق أو عن تساويهما مع وجودهما فيه بدون رجحان أحدهما، فهو الإباحة.

وإذا أنشئ طلب الشيء بداعي التهديد نحو: اعمل ما شئت يكون تهديداً.

وإذا أنشئ بداعي الإرشاد إلى أنّ متعلقه جزء لعمل أو شرط له نحو: اسجد أو اركع في صلاتك واسترعورتك في صلاتك، يكون مصداقاً للإرشاد والإعلام، وهكذا وليس هنا محلّ البحث عن الأقسام، والغرض بيان أنّ التكاليف الخمسة التي أنشئت واعتبرت بداعي جعل الداعي الإمكاني من الأمور القصديّة، وتكون مصاديق للغرض الذي جعلت

لأجله، فيكون بعضها كالوجوب داعياً وبعثاً إلزاميّاً إمكانيّاً.

والاستحباب داعياً بعثاً غير إلزاميّ، والحرمة داعياً وزجراً إلزاميّاً. والكراهة داعياً وزجراً غير إلزاميّ. والإباحة داعياً تخييريّاً؛ لعدم اطّلاع الناس عن عدم كون المتعلّق ذا مصلحة أو مفسدة موجبة للطلب أو المنع، فلايكون لغواً؛ فإنّ الأعمال القصديّة على ثلاثة أقسام:

أحدها: هو الأعمال الصادرة من الإنسان خارجاً من المقولات والمعقولات الأوليّة، كالقيام والعقود، والأكل، والشرب، والذهاب والإياب، والتكلّم وهكذا؛ فإنّها قصديّة بمعنى كونها مسبوقة بالإرادة والقصد الذي هو الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي هي المرجّحة لأحد طرفي العمل المقدور، وتتوقّف على القصد وقوعاً.

ثانيها: هو العنوان المنتزع من القسم الأوّل ولو يؤت به بداعي تحقّق ذلك العنوان، كمن قطع بكون شيء حراماً، لكونه خمراً ولميكن كذلك في الواقع؛ لكون قطعه جهلاً مركّباً، وكونه مايعاً مباحاً، وتجرّأ وارتكبه، وشربه لابداعي الهتك لله تعالى، بل بداعي كونه مسكراً ووصوله إلى ما يترتّب عليه من المنفعة المزعومة؛ فإنّه يتحقّق هتك المولى بسبب هذا العمل والشرب، وينتزع منه الهتك.

ثالثها: هو العنوان المنتزع من القسم الأوّل بشرط أن يؤتى به بداعي تحقّق ذلك العنوان بسببه؛ لكونه منشأ الانتزاع له إذا أتي به بداعي تحقّقه، نحو قيام الإنسان من مكانه عند ورود شخص عليه بداعي تعظيمه بسبب هذا القيام؛ فإنّ القيام بداعي التعظيم يكون مصداقاً له؛ لكونه منشأ انتزاعه.

والتكاليف الخمسة التي تنشأ بداعي جعل الداعي الإمكانيّ الوقوعي عند صيرورتها فعليّةً وواصلةً إلى المكلّف مع ما يرتبط به، نحو وصول تكون مصداقاً للداعي الإمكانيّ الذي يكون هو الغرض مـن إنشـائها، والتكليف بهذا المعنى شامل لكلّ إنسان قادر؛ لكونه فاعلاً تامّاً يتمكّن من كلّ من إيجاد عمله أو تركه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، وإن كان ماليس له المرجّح قبيحاً بزعمه ويكون صعباً أيضاً إن كان مـرجـوحاً وكان الطرف الآخر له المرجح، فـلايكون لغـواً لإمكـان جـعله داعـياً لمتعلّقه ويؤتى به بداعويّته.

نعم لو كان التكليف بداعي جعل الداعي بالفعل بعد الجعل أي أنشئ واعتبر بداعي جعل ما يصير داعياً بالفعل بعد الإنشاء، فهو لغـو؛ فـإنّ داعويّة التكليف يتوقّف على فعليّته ووصوله، فإن كان مشروطاً بشرطٍ وجوده متأخّر عن الإنشاء، لايكون فعليّاً ومتعلّقاً بالمكلّف الخارجيّ؛ لأنّ الأحكام على نحو القضايا الحـقيقيّة لاالخـارجـيّة بـحيث يكـون التكليف متعلّقاً بخصوص الأشخاص لا الجامع والكلّيّ المنطبق عليها؛ لأنّه خلاف الواقع في الأحكام القانونيّة والحكم غير الفعليّ والإنشائيّ، ولو وصل إلى المكلّف لايجب امتثاله؛ لعدم تعلّقه به، ومع عدم وصوله لايمكن أن يصير داعياً جزميّاً إلى العمل ومتعلّقه؛ لأنّ الداعي هو الشيء بوجوده الذهنيّ.

نعم، يصحّ الإفتاء به إذا ثبت للمجتهد ووصل إليه بالحجّة، كما أنّـه لو أنشئ التكليف بداعي جعل ما يصير داعياً بالفعل عند صيرورته فعليّاً وواصلاً إلى المكلّف مع ما يرتبط به نحو وصول، فيكون هو أيضاً لغواً؛

لعدم صيرورته داعياً فعليّاً للعصاة والفسّاق، فلا يشملهم، فثبت أنّ التكاليف الخمسة تشمل جميع أفراد أصناف القادرين؛ لكون كلّ واحد منهم فاعلاً تامّاً.

أمّا قول صاحب الكفاية رحمه الله:

أنّ السعيد لا يتمكّن من المعصية، والشقيّ لايتمكّن من الإطاعة؛ لكون السعادة والشقاوة من الذاتيّات والإطاعة من اللوازم غير المنفكّة، لكون السعيد فاعلاً ناقصاً بالذات وتماميّته بسبب المرجّح، والمرجّح لعمل السعيد هو ملائمات الأخلاق الكريمة، وليس له مرجّح المعصية، لعدم وجود الأخلاق الرذيلة حتّى يصير فاعلاً تامّاً بسبب ملائماتها، فهو فاعل تامّ للإطاعة، وفاعل ناقص للمعصية، والفاعل الناقص لاتأثير له بدون المرجّح فلايتمكّن منها، وكذا الشقيّ فاعل تامّ للمعصية؛ لوجود المرجّح لها فيه، وفاعل ناقص للإطاعة، فلايتمكّن منها.

فيرد عليه لغويّة جعل الأحكام، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وعدم استحقاق الثواب والعقاب، وعدم صحّة إجرائهما؛ لأنّ كلّها مشروط باختياريّة العمل والمفروض عدمها، فأجاب بما أجاب.

وقلنا: إنّ الإيراد وارد عليه. وجوابه عنه لايصحّ؛ لأنّه قائل بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً، وبأنّ معنى كون الإنسان مختاراً أنّ عمله مسبوق بالإرادة و الاختيار ولو تمكّن من أحد طرفي العمل المقدور دون الآخر.

وبيّنّا مفصّلاً أنّ المبنى خلاف الواقع؛ لقيام الدليل على بطلانه، وأثبتنا أنّ الفاعل القادر فاعل تامّ بالذات، ولايرد عليه الإيرادات الواردة؛

لتحقّق الاختياريّة التي هي شرط لأمور كثيرة، فلا وجه للإيراد.

وقلنا: ـ بناء على التحقيق من كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً ـ لو فرض أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيّات لماضرّ كونهما منها في الاختياريّة بالمعنى المذكور ويتمكّن الفاعل القادر التامّ من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده وقد بيّنّا سابقاً واستدللنا بأنّه ليس شيء من الأخلاقيّات فضائلها ورذائلها من الذاتيّات، وكلّها من العوارض حتّى ما خلقه الله تعالى على حسب ما اقتضاه القضاء الضروري اللازم الإلهيّ كحبّ الإنسان بقاءه وكمالاته وأولاده، وكراهته فناءه ونقصانه، وفناء أولاده، وكلّها اختياريّة، ويتمكّن صاحبها من تحصيلها وتشديدها وتضعيفها إلّا ما خلقه الله تعالى على طبق ما اقتضاه قضاؤه الضروريّ اللازم؛ لدخالته في تماميّة النظام التكوينيّ وإلّا مايكون تابعاً للمزاج والتوارث حدوثاً. وأمّا بقاء، فهو أيضاً اختياريّ بالمعنى المذكور.

نعم، بحسب الوقوع السعيد لايأتي بالمعصية خارجاً؛ لصعوبته لالعدم تمكّنه، بل لعدم المرجّح عنده لها، والعمل الاختياريّ بحسب الوقوع في الخارج ـ غالباً لو لم يكن دائماً ـ تابع للمرجّح، وهذا لايوجب لغويّة جعل التكليف وسائر التوالي الفاسدة؛ لأنّ صحّته وصحّة غيره يدور مدار تمكّن المكلّف الفاعل القادر من كلّ من الإيجاد والترك على البدل.

وكذا الشقيّ لايأتي بالإطاعة حسب الوقوع؛ لعدم المرجّح لها عنده، ولكنّه لايضرّ بتمكّنه منها الذي هو شرط التكليف وغيره؛ لعدم دخالة

المرجّح في التمكّن بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً، وإنّما هو دخيل في الوقوع وصدوره من الفاعل بالاختيار والانتخاب لا بالإجبار؛ لأنّ الفاعل القادر العاقل في مقام انتخاب أحد طرفي العمل المقدور إيجاداً أو تركاً، ينتخب ما فيه المصلحة والمنفعة بنظره عقليّاً أو شهويّاً أو غضبيّاً في انتخاب الإيجاد، وينتخب ما فيه المفسدة والضرر كذلك في انتخاب الترك؛ لحسنهما وعدم قبحهما بنظره.

وبناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً بالذات ومختاراً بدون المرجّح ـ وأنّه ليس للمرجّح دخالة في التمكّن من كلّ من الإيجاد والترك على البدل عند تحقّق العلة التامّة لإيجاد العمل، وإنّما هو دخيل في انتخاب أحد طرفي العمل المقدور واختياره وقوعاً غالباً لو لم نقل دائماً ـ يمكن أن يقال: إنّ بعض الآيات الموهمة للجبر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدىٰ سَبِيلاً﴾[1] ﴿وَما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلّا ما رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2] ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيهِم ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾[3] ﴿وَسَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾[4] ونحوها ليس ناظراً إلى بيان عدم التمكّن من مخالفة الشاكلة، والصفات النفسانيّة، ومن مخالفة النفس الأمّارة، وإلى بيان عدم تمكّن الكافر من

---

١. الإسراء (١٧) الآية ٨٤.
٢. يوسف (١٢) الآية ٥٣.
٣. البقرة (٢) الآية ٦.
٤. يس (٣٦) الآية ١٠.

الإيمان، وإنّما الآيات المذكورة ونحوها ناظرة إلى بيان ما هو الواقع في الخارج، والصادر من الفاعل القادر التامّ تبعاً للمرجّح الدخيل في الوقوع بالانتخاب والاختيار لافي التمكّن، ولذا يتمكّن من له الشاكلة أيّة شاكلة كانت فضيلةً أو رذيلةً، حالاً أو ملكةً من مخالفتها عملاً؛ لأنّها لأجل ما يلائمها دخيلة في تحقّق المرجّح لأحد طرفي العمل المقدور لإتيان الفاعل القادر التامّ به بالاختيار والانتخاب لا بالإجبار؛ لأجل عدم لزوم لغويّة العمل حسب ما اقتضته شاكلته من الفضيلة أو الرذيلة التي صارت ما يلائمها داعياً دخيلا في تحقّق المرجّح.

وكذا من له النفس الأمّارة ـ التي ليست لها فضيلة تزاحمها، أولها فضيلة ضعيفة مغلوبة لقوّة الرذائل وشدّتها، فلاتزاحمها تتمكّن من مخالفتهما عملاً بأن لاتأتي بما تقتضيه الرذائل بمالها من الملائمات وإن كانت في شدّة الصعوبة؛ لعدم ماله الدخل في تحقّق المرجّح للطرف المخالف من الفضيلة، أو لضعفها؛ لكونه فاعلاً تامّاً يتمكّن من اختيار ما ليس له المرجّح، بل المرجوح فإنّ هذا من لوازم كونه فاعلاً تامّاً بالذات لايحتاج إلى المرجّح في اختيار أحد الطرفين.

وكذا الكافر يتمكّن من الإيمان بأن يبدّل كفره بالإيمان؛ لأنّ الكفر ليس ذاتيّاً له ولا من لوازم الذاتيّات، وإنّما هو من الصفات الإدراكيّة العارضة ومستند إلى مدرك ولو التقليد من أهله، ويمكن إبطاله بالدليل بالفحص عنه، وإنّما لا يؤمن لأجل عدم مبالاته، أو لاجل تعصّبه ونحوهما.

وكلّ ما كان من قبيل الآيات المذكورة ممّا يوهم بظاهره الجبر،

فليس المراد الجدّي منه مطابقاً للمراد الاستعمالي الموهم للجبر، ويحمل على أنّه في مقام بيان الوقوع لاالتمكّن، لقيام الدليل على كون الإنسان القادر فاعلاً تامّاً، وأنّه بجميع أصنافه مختار، بمعنى كونه متمكّناً بالذات من كلّ من إيجاد عمله أو تركه على البدل بلااحتياج إلى المرجّح، وأنّه لادخل في تمكّنه، وأنّ الوقوع تابع له بالاختيار والانتخاب لا بالإجبار.

وهذا مفتاح يفتح به المشكلات في هذا الباب من غير احتياج إلى التمسّك بتوجيهات مخدوشة مزيّفة لاتنحلّ بها العقدة. الحمد لله الذي هدانا لهذا، و له الشكر على ما أنعم. اللّهمّ اجعلنا من الشاكرين لنعمك.

تنبيه

وليعلم أنّ كلمة «العلّة» تستعمل ويراد منها معانٍ متعدّدة:

أحدها: ما يتوقف عليه غيره، والعلّة بهذا المعنى أشمل المعاني لها؛ لأنّه يشمل علّة عدم الممكن أيضاً؛ إذ قد يراد من الممكن الماهيّة الممكنة، وقد يراد منه الوجود الممكن والإمكان الذي يتّصف به الماهيّة معناه خلوّ رتبة ذاتها من الوجود والعدم، وعدم شيء منهما من مقوّماته وذاتيّاته، ولذا يصحّ أن يسلبا معاً عن رتبة الذات من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فيقال: الإنسان بحسب رتبة ذاته ليس موجوداً ولا معدوماً، أي رتبة ذاته فاقدة لكلّ منهما وخالية منهما، وهذه قضيّة صادقة مطابقة لما في نفس الأمر من رتبة الذات؛ لأنّها منها فالماهيّة، ليست بالذات

واجدة للعدم؛ لعدم كونه من مقوّمات ذاتها، كـالوجود. فـفي اتّـصافها بأحدهما يحتاج إلى الأمر الخارج عن الذات ويعبّر عنه بالواسطة فـي الثبوت وبالعلّة أيضاً، وعلّة عدم المـاهيّة المـمكنة عـدم العـلّة التـامّة للوجود فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة للـمعلول هـو الفـاعل بـالطبع، أو الفاعل القادر على القول بكونه فاعلاً ناقصاً.

وأمّا على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً كما هو الحقّ عندنا، فعلّة عدم الممكن أمـران: **أحدهما:** عـدم وجـود العـلّة التـامّة لوجـود المعلول. **والثاني:** هو الفاعل القادر عـند تـحقّق العـلّة التـامّة لوجـود المعلول وعدم اختياره وانتخابه لإيجاده ويختار وينتخب الإمساك عن إيجاده؛ لقدرته وتمكّنه حينئذ من كلّ من إيجاد عمله ومـن الإمسـاك عنه، وعدم إيجاده على البدل ونتيجته عدم المعلول لتـمكّنه مـن كـلّ منهما بالذات وبدون المرجّح ولو كان مـا اخـتار وانـتخبه مـن أحـد الطرفين لايكون له مرجّح بل مرجوحاً لوجود المرجّح لغير المـنتخب والمختار، وعلى أيّ تقدير عدم الممكن واتّصافه به يـحتاج إلى غـير الماهيّة، ويتوقّف عليه، ويعبّر عنه بعلّة عـدم المـاهيّة المـمكنة. وأمـا الإمكان الذي يتّصف به الوجود هـو ارتـباط ذاتـه بـالغير، بـل عـين الارتباط بالغير لاشيء له الارتباط به برابط حتّى يلزم من فرض فقدان الرابط استقلاله وصيرورته واجب الوجود بالذات، فعند تحقّق الوجـود الإمكانيّ بناء على أصالة الوجود في الممكنات أيضاً شيئان: الوجـود الإمكانيّ وما هو مرتبط به وما به الربط عين ذاته لاشيئاً آخـر حـتى يكون هناك ثلاثة أشياء: الوجود الإمكانيّ، وما يرتبط به، والرابط حتى

يلزم المحذور المحال وعلى أيّ تقدير، عدم الوجود الإمكانيّ كوجوده مرتبط بالغير، وليس عين ذاته؛ لتنافيه لذاته، وذلك الغير إمّا عدم وجود ما يرتبط به وفقدانه، وإمّا عدم انتخاب إيجاده وانتخابه للإمساك عنه إذا كان الفاعل قادراً.

وقد يراد منها ما له الدخل في وجود المعلول، بمعنى أنّه بدون وجوده لا يوجد المعلول أعمّ من أن يوجد المعلول عند وجوده أم لا، وبهذا المعنى ينطبق على العلّة التامّة، وعلى كلّ واحد من أجزائها سواء كانت العلّة الفاعليّة قادراً أو غير قادر، وكذا الأمر بالنسبة إلى الإطلاقات اللّاحقة.

وقد يراد منها ما له الدخل في وجود المعلول، بمعنى أنّه بدون وجوده لايوجد المعلول، كما أنّ وجوده وحده لا يكفي لوجود المعلول، وبهذا المعنى ينطبق على ما ليس بعلّة تامّة، كبعض الأجزاء، ويعبّر عنه بالعلّة الناقصة.

وقد يراد منها ما يدور مدار وجوده وعدمه وجود المعلول وعدمه، وبهذا المعنى ينطبق على العلّة التامّة بخصوصها.

وقد يراد منها خصوص العلّة الفاعليّة سواء كانت قادراً أو غير قادر، وليس إطلاق العلّة واستعماله مختصّاً بالعلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هو الفاعل بالطبع وغير القادر، ولامختصّاً بالعلّة الفاعليّة التي هي غير قادر لالغة ولا اصطلاحاً. فإطلاق العلّة على علّة عدم المعلول، وعلى الله تعالى سواء كان علّة تامّة لفعله؛ لكفاية إمكانه الذاتيّ وإمكانه الوقوعيّ لإيجاده، أو جزء العلّة؛ وكونه علّة فاعليّة؛ لاحتياجه إلى القابل وشرط

القابليّة، أو الزمان أو المكان لا إشكال فيه؛ إذ لا محذور له؛ فإنّه المبدأ لكلّ موجود ومعطي الوجود له إمّا بلاواسطة أو بالواسطة، وهـذا هـو العلّة، وقد أطلق عليه المبدأ والخالق لكلّ شـيء، والأوّل فـي القـرآن الكريم وفي الروايات المأثورة عن أهل‌بيت الوحي عليهم السلام.

القسم السادس:

جبر الطولي المقوّم للأمر بين الأمرين

اختيار الإنسان بمعنى التمكّن من الإيجاد والترك على البدل وليس العبد مجبواً لإيجاد العمل أو تركه مع تحقّق علّته التامة

والحقّ أنّ الإنسان في أعماله المقدورة له، والمستندةِ إلى قدرته مختار، بمعنى أنّ الإنسان عند تحقّق العلّة التامّة لعمله المقدور ـ أي لإيجاده ـ له التمكّن من إيجاده، و له التمكّن من الإمساك عن إيجاده على البدل، لابمعنى أنّ عمله مسبوق بالإرادة وسائر ما له الدخل في مبادي الاختيار، وله التمكّن من إيجاده من دون التمكّن من الإمساك عن إيجاده؛ لأنّه إجبار على الإيجاد، لعدم تمكّنه من الإمساك والترك.

والاختياريّ بالمعنى الأوّل محلّ البحث بين الأشاعرة والعدليّة من المعتزلة والشيعة، فإنّه محلّ النفي والإثبات، فالأشعري يَنفيه، والعدليّة تُثبته بخلاف الثاني، فإنّ الأشعري يقول: من قال بالثاني، فهو يقول بالجبر مثلنا، إنّما الاختلاف في كيفيّة الجبر لا في أصله؛ إذ نحن نقول: فعل العبد فعل الله، وإنّه ليس بموجِد لعمله بقدرته، وهو وإن يقل بإيجاده لعمله بقدرته إلّا أنّه ليس له التمكّن على الإمساك عن الإيجاد والترك، وهذا إجبار على الإيجاد.

والشاهد على ماذكر أنّ بعض الأدلّة التي أقـاموها لإثـبات الجـبر ـكدليلهم الثاني والبعضِ الآخَر ـ يثبت الجبر بالمعنى الثاني، فقالوا ـ ردّاً على المعتزلة ـ بأنّه لو كان عمل العبد واقعاً بـقدرته وكـان مـوجداً له بقدرته، للزم الجبر بالمعنى الثاني ولا يـثبت الاخـتيار الذي هـو مـحلّ البحث؛ لأنّه لو كـان عـمل العـبد واقـعاً بـقدرته لابـقدرة الله تـعالى، لاحتاجت القدرة إلى المرجّح؛ لأنّها وإن كانت لها الخصوصيّة التي لها اقتضاء الإيجاد والإمساك معاً لكن كلٌّ من الاقتضاءين ناقص وغير تامّ لما يترتّب عليهما من الايجاد والإمساك، فيكون القادر فاعلاً ناقصاً غيرَ تامّ ذاتاً وبنفسه بالنسبة إلى كلّ من الإيجاد والإمساك، فصيرورته فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى كلّ منهما تحتاج إلى المرجّح الذي يصيّره تامّاً، ويعبَّر عنه بمبادي الاختيار، وإذا كان القادر فاعلاً ناقصاً، وكان متمكّناً من كلّ من الفعل والترك، فإمّا أن يتمكّن من الفعل وإيجاد العمل بدون المرجّح، فيلزم تحقّق الممكن بدون العلّة التـامّة؛ لعـدم تـماميّة الفـاعل، فـيلزم الترجّح بلا مرجّح، و لازمه انسداد باب إثبات الصانع بسبب الممكنات الموجودة إنّاً، مع أنّه يلزم التناقض؛ للزوم كون المحتاج إلى الغير غيرَ محتاج إليه وكان مستقلّاً في الوجود وواجداً له بالذات.

وإن كان تمكّنه من إيجاد العـمل مـتوقّفاً عـلى المـرجّـح وحـينئذٍ فالمرجّح إمّا يكون غيرَ اختياريّ، وإمّا هو اختياريّ.

وعلى الأوّل يكون العمل مستنداً إلى أمر غير اختياريّ وغير مقدور بجميع مباديه، فهو غير اختياريّ وغير مقدور.

وعلى الثاني يحتاج إلى المرجّح؛ لكونه مقدوراً واختياريّاً، فلابدّ من

الانتهاء إلى أمر غير مقدور وغير اختياريّ حتّى لا يلزم التسلسل المحال، فيكون العمل مستنداً أيضاً إلى غير المقدور وغير الاختياريّ، ومعلوم أنّ المستند إلى غير المقدور والاختياري غير مقدور وغير اختياري أي ليس للإنسان التمكّن من إيجاده ومن الإمساك عنه على البدل.

وأيضاً لو تحقّق المرجّح لإيجاد العمل، وصار القادر فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى إيجاد عمله، وصار سائر أجزاء العلّة لإيجاده متحقّقاً ـ إن احتاج إليها ـ ولم يكن للإمساك مرجّح، فالإنسان مجبور في الإيجاد بمعنى التمكّن من صدور العمل وعدم تمكّنه من الإمساك عنه، لوجود المرجّح للإيجاده وعدم ماله الدخل في الإمساك، وهو القدرة عليه مع المرجّح له؛ لأنّ المفروض عدم المرجّح للإمساك، فيمتنع استناده إلى القدرة والتمكّن من الإيجاد، وعدمُ التمكّن من الإمساك هو الإجبار على الإيجاد، فوقوع عمل العبد بقدرته لا بقدرة الله تعالى أيضاً مستلزم للجبر، فيعلم ممّا ذكر أنّ محلّ إنكار الأشعري ونفيه هو الاختياري بالمعنى الأوّل أصالةً وبالذات، وهمّه نفيه، لا الاختياري بالمعنى الثاني، و لا أصلُ إيجاد العبد لعمله بقدرته وإن ادّعوا أنّ بعض أدلّتهم يفيد عدم وقوع عمل العبد بقدرته بل بقدرة الله تعالى، وقد بيّنّاه مفصّلاً وأجبنا عنه.

وجواب[1] المعتزلة ومن تابعهم عن دليلهم الثاني المفيدِ لكون العبد مجبوراً في إيجاد عمله ـ ولو قلنا بأنّه واقع بقدرته ويوجده بها؛ لكونه

---

١. مبتدأ وجوابه قوله: «فرار عن الجواب» في الصفحة الآتية.

فاعلاً ناقصاً غير تامّ، ويحتاج في تماميّة فاعليّته وتأثيره في أحد طرفي المقدور إلى المرجّح وهو مبادئ الاختيار التي منها الإرادة التي هي الجزء الأخير منها؛ لكون أجزائها طوليّةً، مضافاً إلى أنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة محال مترتّب عليه التالي الفاسد عقلاً مطلقاً حتّى فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة هو الفاعلَ القادر بأنّ العمل الاختياري عبارة عمّا كان مسبوقاً بالإرادة، وتكون الإرادة من أجزاء علّته ولو لم يتمكّن الفاعل عن ترك العمل والإمساك عن إيجاده؛ لوجود العلّة التامّة لإيجاده، وعدم إمكان التخلّف عنه مع عدم المرجّح للإمساك عنه. ويكفي لكون العمل إراديّاً واختياريّاً كونُه مسبوقاً بالإرادة، وكونُها من أجزاء علّته ولو لم يتمكّن الفاعل عن تركه لما ذُكر ـ فرار عن الجواب عن الإشكال الذي أورده الأشعري على العمل الاختياريّ الذي هو محلّ البحث، وما هو ينكره وينفيه، وقبول للإشكال؛ لكون المعتزلي ومن تابعه قائلاً بكون القادر فاعلاً ناقصاً يحتاج إلى المرجّح في اختياره لأحد طرفي المقدور، وبأنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة محال مطلقاً حتّى فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة هي القادرَ لا الفاعلَ بالطبع فقط، ففسّر العمل الاختياريّ بما يكون ملائماً لكون القادر فاعلاً ناقصاً، ولمحاليّة تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، مع أنّه عمل إجباريّ؛ لعدم تمكّن الفاعل إلّا من إيجاد العمل دون الإمساك، كالفاعل بالطبع عند تحقّق العلّة التامّة لمعلوله.

في الفرق بين المعنيين للاختيار وأنّ المعنى الأوّل هو محلّ النزاع

والفرق بينهما ـ بأنّ الفاعل القادر عمله مسبوق بالاختيار والإرادة، وعالم به قبل إيجاده دون الفاعل بالطبع ـ لا يفيد في عدم إجباريّة العمل

بعد أن لم يكن الفاعل متمكّناً إلّا من الإيجاد دون الترك والإمساك عنه، وكونِ الفاعل القادر والفاعل بالطبع من هذه الجهة على نحو سواء عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، فيترتّب عليه من التوالي الفاسدة مايترتّب على عدم كون العمل المقدور للإنسان اختيارياً بالمعنى الأوّل بل إجباريّاً.

إذا عرفت أنّ محلّ الاختلاف هو الاختياري بالمعنى الأوّل لاالثاني، فاعلم أنّ اثبات الاختياري بالمعنى الأوّل بعد الفراغ عن إمكان تحقّق قسمين لمفهوم الموجود إمكاناً وقوعياً: أحدهما: واجب الوجود بالذات، وثانيهما: ممكن الوجود بالذات، وقد أثبتناه في كتاب \التوحيد مفصّلاً، وبعد الفراغ عن أنّ ملاك احتياج المعلول الممكن إلى العلّة هو إمكانه لاحدوثه لامستقلاً ولا شرطاً ولاشطراً، وقد ثبت في محلّه ويجيء في البحث عن الردّ على التفويض إن شاء الله تعالى، وبعد الفرغ عن أنّ الممكن يحتاج في وجوده إلى العلّة التامّة، ومع عدمها -ولو كان عدمَ بعض أجزائه غير العلّة المعدّة- لايمكن تحقّقه؛ للزوم تحقّق المحتاج إلى الغير بدونه وهو تناقض، وأنّ المحتاج إلى الغير لايحتاج إليه، وأنّ المرتبط بالغير لايرتبط به، كذلك الأمر في اتّصافه بالعدم، وأنّه فيه يحتاج إلى الغير؛ لعدم كونه واجداً له ذاتاً؛ لخلوّ ذاته عن الوجود والعدم -بناء على أصالة الماهيّة- ولكون وجوده مرتبطاً بالغير فعدمه يكون مرتبطاً بالغير أيضاً -بناء على أصالة الوجود- وبعد الفراغ عن أنّ ممكن الوجود الموجودَ يمكن -إمكاناً وقوعيّاً- أن يكون موجِداً وعلّة فاعليّة ومعطيَ الوجود لممكن الوجود في الخارج.

وقد أثبتناه واستوفينا البحث عن القول بعدم إمكانه والقول بإمكانه في القسم الثاني من الجبر اللازم من قول الحكيم والفيلسوف من أنّ انحصار الموجِد ومعطي الوجود والعلّة الفاعليّة في الواجب تعالى بالذات تتوقّف على أُمور:[1]

في الأمور التي يتوقّف عليها انحصار الموجد ومعطي الوجود والعلّة الفاعلية في الواجب تعالى

أحدها: تعريف الفاعل القادر في قبال الفاعل بالطبع، فإنّه وإن كان للفاعل أقسام قد ذكر في محلّه إلّا أنّ الكلام هنا في خصوص الفاعل القادر في قبال الفاعل بالطبع.

ويعرَّف بأنّه الموجِد والفاعل الذي له التمكّن من إيجاد العمل المقدور ومن الإمساك عن إيجاده على البدل لأجل واجديّته لخصوصيّة تسمّى بالقدرة وهي القوّة التي تقتضي التمكّن من إيجاد العمل المقدور ومن الإمساك عنه على البدل بوحدتها وبساطتها. و هي عين الذات في الواجب تعالى، وغير الذات وزائدة عليها في الفاعل القادر ممكن الوجود في قبال الفاعل بالطبع.

ويعرَّف[2] بأنّه الفاعل والموجد الذي له إيجاد العمل فقط، وليس له الإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامّة للمعلول؛ لأجل واجديّته لخصوصيّة مؤثّرة في الإيجاد دون الإمساك عنه.

الأمر الثاني في احتياج الفاعل القادر إلى المرجّح وعدمه

ثانيها: أنّه هل الفاعل القادر المذكور فاعل تامّ بما أنّه قادر مع قطع النظر عن المرجّح؟ ويعبّر بمبادئ الاختيار وهي: الالتفات إلى العمل مع خصوصيّاته، والتصديق بفائدته من المصلحة أو المفسدة الراجعة إلى

---

١. ذكر أمران.

٢. أي الفاعل بالطبع.

الفاعل أو غيره، وحصول الشوق المطلق إلى العمل والاشتياق إليه فعلاً أو تركاً، وإحراز عدم المانع عنه، والشوق الأكيد الذي يعبّر عنه بالإرادة باستثناء الالتفات إلى العمل مع خصوصيّاته لدخالته في تأثير القدرة بالفعل مطلقاً؛ إذ الغافل عن العمل وخصوصيّاته لايتمكّن من إعمال قدرته في الإيجاد، أو الإمساك عنه.

فمعه هل يتمكّن الفاعل القادر عند تحقّق سائر ماله الدخل في تحقّق العمل أيضاً إن كان محتاجاً إليه من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل إن فرض عدم تحقّق سائر مبادئ الاختيار دون الالتفات المذكور، أو مع تحقّق سائرها غير الالتفات المذكور؟

هل الفاعل القادر تامّ الفاعلية ولو مع قطع النظر عن المرجّح

هل يتمكّن من إعمال القدرة على خلاف ما اقتضاه سائر المبادي من المرجّحيّة والداعويّة أيضاً أم لا؟ وأنّه مع عدم تحقّق سائر مبادي الاختيار ولو بعضها لايتمكّن من إعمال القدرة أصلاً وانتخاب أحد طرفي المقدور أصلاً، وعلى فرض تحقّقه أيضاً لايتمكّن من إعمال القدرة على خلاف مقتضى مرجّحيّته وداعويّته إلى الإيجاد، أو الإمساك عنه كالفاعل بالطبع حين تحقّق كلّ ما له الدخل في إيجاد المعلول والعمل، وهذا بحث مهمّ يبتني عليه مسألة الجبر والاختيار بالمعنى الذي هو محلّ البحث بين الأشعري والعدليّة؟ فيه وجهان بل قولان:

اشتراط تماميّة فاعليّة الفاعل بوجود المرجح

أحدهما: أنّ الفاعل القادر فاعل ناقص، ومقتضٍ غيرُ تامّ وتماميّته لاختيار أحد طرفي العمل المقدور بالفعل مشروطة بمرجّح في أحد طرفيه يكون دخيلاً في تأثير القدرة في خصوص أحد طرفيه واقتضائه بعد أن لم يكن كذلك، وكان على نحو سواء في اقتضاء التأثير بالنسبة

إليهما؛ لأنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة التي لها اقتضاء التأثير في إيجاد العمل واقتضاء الإمساك عنه على نحو سواء، ولارجحان لأحدهما على الآخَر بوجه، ولذا لو خلّيت وطبعها، ليس لها ذاتاً التأثير بالفعل في أحد طرفيه بالخصوص واختياره؛ لعدم كون القادر مقتضياً تامّاً لكلّ منهما ذاتاً، وفاعلاً تامّاً لأجل قدرته، ولذا تُشبه بالماهيّة التي لها القابليّة الذاتيّة على نحو سواء لقبول الوجود، أو العدم على البدل؛ لإمكانها الماهوي وخلوّ رتبة ذاتها عن كلّ منهما، ولا رجحان ولا أولويّة لتلك القابليّة الذاتيّة لقبول خصوص أحدهما، ولذا تحتاج في اتّصافها بأحدهما بالخصوص إلى المرجّح الخارجي وهو معطي الوجود مع ماله الدخل أيضاً مع الاحتياج إليه، أو ما يستند إليه العدم في فاعليّتها وتأثيرها بالفعل في خصوص أحد طرفي المقدور واختيارها له إلى المرجّح الخارجي الدخيل في الخروج عن استواء الاقتضاء لخصوص أحدهما إلى رجحان اقتضاء أحدهما بالخصوص بالفعل وهو مبادي الاختيار التي ذكرناها، وهي شرط تماميّة الفاعل القادر وتأثيرِه الفعلي في أحد طرفي المقدور واختياره، نظير اقتراب النار بالجسم المحترق بحيث كانت مؤثّرة في إحراقها له فإنّه دخيل في تأثيرها فيه بالفعل، وشرط في تماميّة فاعليّتها وتأثيرها بالفعل.

إثبات لزوم وجود المرجح في فاعلية الفاعل من طريق تعريف القدرة

ولازم تعريف القدرة بما ذكر أنّه تحتاج في اختيارها لأحد طرفي المقدور بالخصوص إلى المرجّح لتصير تامّةً في الفاعليّة والتأثير والخروج عن حدّ الاستواء، ولو أثّرت في خصوص أحدهما واختارته بدون المرجّح، للزم الترجّح بلامرجّح أي تحقّق المعلول ـ وهو هنا

العمل ـ بدون العلّة التامّة لأجل عدم تماميّة الفاعل والعلّة الفاعليّة، المستلزِم لعدم تحقّق العلّة التامّة.

وأيضاً إذا كان المرجّح لأحد طرفي المقدور بالخصوص دون الآخر، فيمكن لها التاثير فيه واختيارها له إمكاناً وقوعياً دون الطرف الآخر؛ لامتناع تأثيرها فيه واختيارها له امتناعاً وقوعياً لأجل عدم تماميّتها في الفاعليّة والتأثير فيه وفي اختيارها له، فيلزم الجبر في التأثير في خصوص أحدهما وعدمه في الآخر، فليس لها التمكّن من اختيار كلّ منهما على البدل.

والتعريف المذكور للقدرة متّفق عليه بين الحكماء والفلاسفة وكثير من أهل الكلام، ولذا قالوا: الفاعل القادر هو الذي لو شاء فعل، ولو لم يشأ لم يفعل، لا ولو شاء لم يفعل؛ لأنّ ترك العمل دائماً مستند إلى عدم المرجّح ومبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو المشيّة والاختيار والإراده، فهو مستند إلى عدم المشيّة بخلاف الفعل ووجود العمل، فإنّه مستند دائماً إلى المرجّح ومبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو المشيّة والإرادة، فهو مستند إلى المشيّة والإرادة التي بها يتمّ الفاعليّة.

وبناء[1] على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً ـ لعدم احتياجه إلى مبادي الاختيار في تأثيره الفعلي في كلّ من الفعل والترك على البدل وإن كان محتاجاً إليها في حسن أحد طرفي المقدور وممدوحيّته وعدم مذموميّته وقبحه ـ يمكن أن يكون كلّ من الفعل والترك مستنداً إلى

١. هذا عدل قوله: «أحدهما» فهو بمنزلة قوله: «وثانيهما».

المشيّة والاختيار[١] ـبمعنى كونه مستنداً إلى إعمال القدرة فيه في كـلّ منهما على البدل ـ وإلى العلّة الفاعليّة والقوّة المؤثّرة؛ لعدم دخالة غيرها من المبادي الاختياريّة في الإيجاد، وكذا الترك، لتمكّن القادر من كـلّ منهما إذا تحقّقت العلّة التامّة للإيجاد؛ لا أنّ الترك مستند دائماً إلى عدم العلّة التامّة لإيجاد العمل، أو لعدم المرجّح له بل قد يستند إلى أحدهما وهو فيما إذا لم يتحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل ولو لأجل عدم تحقّق بعض أجزائها، أو لم يتحقّق الداعي لإيجاده من جهة عدم الوقوع لأجل أنّ الفاعل القادر العاقل لايأتي بالعمل المقدور إذا لم يكن له الداعي إلى إيجاده، لا أنّه لايتمكّن من إيجاده عند عدم الداعي له.

وقد يكون مستنداً إلى التمكّن من الإمساك عن الإيجاد للقدرة عليه أيضاً كماله التمكّن من الإيجاد، وهذا فيما وصلت النوبة إلى إيجاد العمل وهو فيما تحقّقت العلّة التامّة للإيجاد بأن يكون الفاعل القادر وحده علّةً تامّة للإيجاد؛ لعدم احتياج العمل إلى غير الفاعل كالواجب تعالى فـي أعماله التي لاتتوقّف على شيء آخر، وكالنفس بـالنسبة إلى أعـمالها النفسانيّة الاختراعيّة، أو فيما إذا تحقّق سائر مايتوقّف عليه العـمل إن احتاج إلى غير الفاعل القادر أيضاً كالكتابة والتكلّم للإنسـان ـمـثلاًـ فحين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل الفاعلُ القـادر له التـمكّن عـلى الإيجاد لتحقّق كلّ ماله الدخل في الإيجاد مع كون الفاعل قـادراً، وله

١. لايخفى أنّه بناء على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً تكون المشيّة والإرادة الدخيلة في أصل إيجاد العمل وتركه بمعنى تمكّنه من كلّ من إيجاد العمل و تركه على البدل، لابمعنى الشوق المؤكّد الذي هو الجزء الأخير لمبادئ الاختيار الدخيلة في حسن العمل وعدم قبحه.

التمكّن أيضاً من الإمساك عن إيجاد العمل لاعن إيجاد عدم العمل؛ للزوم التناقض، ولذا لايقبل النقيض المقابل له، فمعنى اختياريّة العمل المقدور تمكّن الفاعل القادر من الإيجاد، وتمكّنه من الإمساك عنه حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، وهذا هو معنى القدرة التي يكون الفاعل القادر بها فاعلاً تامّاً.

ومن لوازمها عدم لزوم مسبوقيّة العمل بالاختيار والإرادة التي هي الجزء الأخير من مبادي الاختيار كما قالت بها العدليّة في الردّ على إيراد الأشعري عليها ـ بناءً على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً بالذات، وتماميّته تتوقّف على مبادي الاختيار ـ من أنّه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته لابقدرة الله تعالى، وكان متمكّناً عن إيجاده والإمساك عنه مع كونه فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى كلّ منهما:

فإمّا أن يتمكّن من إيجاد العمل بلامرجّح دخيلٍ في صيرورته فاعلاً تامّاً مع كونه فاعلاً ناقصاً، فيلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجّح وعلّة موجدة؛ لعدم تماميّته في الموجديّة والمؤثّريّة وهو مستلزم لتحقّق الممكن بلاعلّة تامّة؛ لعدم بعض أجزائها لأجل نقصانه وهو مستلزم لانسداد باب إثبات الصانع بسبب الممكنات الموجودة إنّاً؛ لعدم احتياج الممكن في وجوده إلى العلّة.

وإمّا أن يتمكّن من الإيجاد مع المرجّح لابدونه، فإن كان المرجّح عملاً مقدوراً للعبد، فهو أيضاً يحتاج إلى المرجّح وهكذا، فلابدّ من انتهائه إلى مرجّح لم يكن عملاً مقدوراً للعبد حتّى لايلزم التسلسل الذي هو محال؛ لاستلزامه لتحقّق سلسلة غير متناهية من الموجودات

الممكنة التي كلّ واحد منها محتاج إلى الآخَر المحتاجِ إلى الغير وبدون تحقّق ذلك الغير لايوجَد إذا كان ممكناً كما هو المفروض؛ إذ لو كـان متحقّقاً، لكان داخلاً في السلسلة؛ لوجود ملاك كونه فيها فيه، وهو كونه محتاجاً إلى الغير، فيلزم تحقّق المعلول بلاعلّة. فلابدّ من انتهاء المرجّح إلى مرجّح غير اختياري وغير مقدور للعبد، فيلزم عدم استقلال العـبد في إيجاد عمله، وعدمُ تمكّنه منه مستقلّاً؛ لدخالة أمر غير مقدور له في فاعليّته وتأثيره في العمل المقدور، فالفاعل هو وغيرُه لانفسُه وحده هو الموجد، فليس هو وحده متمكّناً من كلّ من الإيجاد والإمساك عـنه، فيستند فعله أو تركه إليه وإلى غيره ممّا هو ليس مقدوراً له.

وفيه: أنّ المرجّح ـ سواء كان فعلَ الغير أو منتهياً إليه ـ ليس موجداً للعمل ولو نحو جزء الفاعل والموجد، وإنّما هو دخـيل فـي صـيرورة القادر تامّاً في إيجاده للعمل، فبعد تحقّقه يكون القادر بـنفسه وبـدون دخالة غيره يوجده، فلايرجع الإيجاد إلى إيجاد الغير.

نعم، يوجب أن لايكون القادر متمكّناً من الترك؛ لعدم الفاعل التامّ له، فليس متمكّناً منه ومختاراً ومستنداً إلى قدرته.

وأيضاً لمّا كان عمل العبد ممكناً، فما لم تتحقّق علّته التامّة بـجميع أجزائها ممّا له الدخل في وجود العمل لايمكن للعبد، ولايـتمكّن مـن إيجاد العمل، لأنّه فاعل له وهو بعض العلّة التـامّة، وإلّا فـيلزم تـحقّق المعلول بدون العلّة التامّة، وإذا تحقّقت العلّة التامّة ـ سواء كـان بـنفسه علّةً تامّة، أو مع غيره ـ تصل النوبة حينئذٍ إلى إيجاده للعمل، وحـينئذٍ لايتمكّن من الترك والإمساك؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو

محال، فيلزم كون إيجاد العمل إجبارياً؛ لعدم التمكّن من الإمساك أيضاً.

وأيضاً إذا كان للفعل وإيجاد العمل مرجّحاً دون الترك، فلا يتمكّن من الترك أيضاً من جهة كونه ناقصاً بالنسبة إلى كلّ من الفعل والترك، ويحتاج في اختيار كلّ منهما إلى مرجّح يصيّره فاعلاً بالفعل بالنسبة إليه، والمفروض أنّه ليس المرجّح متحقّقاً للترك، فكيف يتمكّن منه مع كونه فاعلاً ناقصاً بدون المرجّح، فيكون إيجاد العمل إجباريّاً؛ لعدم التمكّن من الترك والإمساك عن إيجاده، فليس العمل المقدور اختيارياً بمعنى التمكّن من إيجاده والإمساك عنه الذي هو مجلّ البحث؟

فأجابت العدليّة عن الإشكال بأجوبة:

جواب العدليّة من دليل الإشاعرة وأنّه يكفي في اختياريّة العمل مسبوقيّته بمبادئ الاختيار

أحدها: أنّ اختياريّة العمل المقدور ليست بمعنى كون الفاعل القادر متمكّناً بالفعل من إيجاد العمل والإمساك عنه ولو على البدل حتّى يرد الإشكال المذكور بل يكفي في اختياريّة العمل المقدور كونه مسبوقاً بمبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة والاختيار ولو لم يتمكّن من الإمساك والترك إذا تحقّق المرجّح لإيجاد العمل، وعدم تحقّقه للإمساك عنه؛ لكونه فاعلاً ناقصاً بالنسبة إليه.

وأيضاً لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته وموجَداً بإيجاده، فحيث إنّ عمله ممكن الوجود وكلّ ممكن الوجود ما لم يجب صدوره من جانب العلّة لايمكن تحقّقه، ووجوب صدوره متوقّف على تحقّق علّته التامّة، وعنده يجب صدوره من العلّة الفاعليّة ومع وجود العلّة التامّة لوجود الممكن ـ وهنا هو عمل العبد المقدور للعبد ـ فلايتمكّن الفاعل من الإمساك عن إيجاده حينئذٍ؛ للزوم تخلّف المعلول عن علّته التامّة لو

لم‌يصدر من الفاعل حينئذٍ وهو محال؛ للدليل الدالّ عليه في محلّه فيكون إيجاد العمل إجباريّاً؛ لعدم التمكّن من تركه أيضاً.

وهذا إيراد آخر من الأشعري على العدليّة بناء على القول باختياريّة عمل العبد وصدوره منه بقدرته بالاختيار.

في الدليل على كون الفاعل القادر ناقصاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو تركه

وأمّا الدليل على أنّ الفاعل القادر ناقص في فاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو تركه، وأنّه محتاج إلى المرجّح وهو مبادي الاختيار، فلعلّه أنّه يرى القادر بالوجدان والعلم الحضوري ـ لكون مبادي الاختيار من الأُمور النفسانيّة وصفات النفس ـ أنّ صدور عمله المقدور والإمساكَ عنه لاينفك وقوعاً عن المرجح ومبادي الاختيار فيرعم أنّهما يدوران مدار وجود المرجّح ومبادي الاختيار، وأنّه بدونه لايأتي بشيء منهما، ولايجوز تخلّف شيء منهما من مبادئ الاختيار أبداً، وهذا يكشف عن أنّ كلّاً منهما، يتوقّف على المرجّح أيضاً، وإلّا فلابدّ من أن يقعا بدونهما ولو بعضَ الأوقات والموارد مع أنّه ليس كذلك، فهما موقوفان على المرجّح أيضاً، ولازمه كون الفاعل القادر ناقصاً في فاعليّته وتأثيره بالفعل ذاتاً ولو خُلّي وطبعَه، ولذا قالوا: القدرة لها اقتضاء إيجاد العمل، ولها اقتضاء الإمساك عنه على حدّ سواء، وليس لها اقتضاء خصوص أحدهما ذاتاً، وإنّما اقتضاء خصوص أحدهما يحتاج إلى المرجّح، وإلّا فيلزم الترجيح بلامرجّح المنجرّ إلى الترجّح بلامرجّح أي يلزم من تأثير القادر بلامرجّح ومبادي الاختيار تحقُّقُ العمل المقدور الذي هو ممكن الوجود بدون علّة فاعليّة تامّة ومقتضٍ تامّ، وهو مستلزم لتحقّق الممكن بدون العلّة التامّة؛ لعدم العلّة الفاعليّة له.

في أن ما قالوا من استدلالهم على شرطية المرجّح للفاعل لايدلّ على أزيد من وقوع العمل خارجاً مع المرجّح.

أقول: يرد عليه أنّ ما استدلّوا به على شرطيّة المرجّح ومتمّميّته للفاعل يدلّ على أنّ العمل المقدور لايقع في الخارج، ولايصدر من الفاعل القادر خارجاً إلّا مع المرجّح ولكن هذا أعمّ أي صدور العمل خارجاً من الفاعل القادر مع المرجّح مردّد بين كون ملزومه هو القادرَ مع المرجّح وبشرطه، وكونِه هو القادر مع دخالة المرجح في حسنِ العمل وممدوحيّته من دون دخالة المرجّح في أصل الصدور لإمكانه بدونه، فصدور العمل خارجاً، ووقوعُه مع المرجّح لازم مردّد بين الأمرين لايدلّ على أنّ ملزومه أيّهما بالخصوص من كونه متوقّفاً على المرجّح أيضاً أم لا؟؛ لأنّه يمكن أن لايكون متوقّفاً عليه، في أصل الإيجاد ولكنّه مع ذلك يكون مقارناً له خارجاً دائماً؛ لأنّ الفاعل القادر العاقل لايختار، ولا ينتخب أحد طرفي المقدور بدون المرجّح؛ لأنّه يلزم أن يكون لغواً وبلافائدة وبلامصلحة في الفعل وبلامفسدة في الترك، وهذا أمر قبيح ومذموم عقلاً وعقلاءً، والعاقل لا يُقْدِم عليه لا أنّه لايتمكّن منه بدون المرجّح كما هو المدّعى، واللازم المردّد بين الأمرين لايدلّ على أنّ أحدهما المعيّن هو الملزوم له، فيمكن أن يكون الفاعل القادر متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل المقدور والإمساك عنه بدون المرجّح؛ لكونه فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى كلّ منهما لكنّه مع ذلك لا يأتي بأحدهما مع عدم المرجّح؛ لأنّه قبيح ومذموم عند العقل والعقلاء.

وبعبارة أُخرى: وقوع العمل خارجاً وصدوره من الفاعل القادر العاقل مع المرجّح دائماً يوجب العلم الإجمالي بأنّ منشأه أحد الأمرين:

أحدهما: دخالة المرجّح في تحقّق العمل إيجاداً أو إمساكاً؛ لكون

القادر فاعلاً ناقصاً وتماميّته بالمرجّح، فـالمرجّـح هـو شـرط الفـاعل الدخيل في فعليّة تأثيره في العمل.

ثانيهما: هو دخالة المرجّح فـي حســن العـمل ومـمدوحيّته عـقلاً وعقلاء، فالمرجّح دخيل في حسن العمل وممدوحيّته لا في أصل تحقّق العمل؛ لإمكان تحقّقه بدونه؛ لكون القادر فاعلاً تامّاً ذاتاً، ولايحتاج في تأثيره بالفعل في العمل إلى المرجّح إلّا أنّه معه حسن وممدوح، وبدونه قبيح ومذموم، فكون كلّ من الأمرين بالخصوص منشأ لصدور العـمل من القادر العاقل محتمل لا أنّ أحدهما المعيّن ـوهو دخالة المرجّح في تحقّق العمل وصدوره منه ـ معلوم بالتفصيل كما هو المدّعى والمشهور عند القائلين به، فتعيّن أنّ المعلوم بالإجمال والعلم التفصيلي بكونه هو أحدَ الأمرين المعيّن وبالخصوص يحتاج إلى الدليل الذي يـدلّ عـليه، وصِرفُ وقوع العمل خارجاً من القادر وصدوره منه دائماً مع المرجّح لايكفي في دلالته على أنّ منشأه هو دخالة المرجّح في أصل تـحقّق العمل إيجاداً أو إمساكاً؛ لكون القادر فاعلاً ناقصاً في التأثير في العمل ويحتاج إلى المتمّم والشرط، ولادليل عليه بـل الدليـل عـلى خـلافه؛ لدلالته على عدم دخالة المرجّح في تحقّق العمل إيجاداً أو إمساكاً وإن كان دخيلاً في حسن العمل الصادر من القادر العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى وممدوحيّته وعدمِ قـبحه ومـذموميّته، فـيدلّ عـلى أنّ المـعلوم بالإجمال هو دخالةُ المرجّح في حسن العمل وممدوحيّته عقلاً وعقلاء وعدم قـبحه ومـذموميّته عـندهما، فـيرفع الإجـمال و يـوجب العـلمَ التفصيلي بأنّ المرجّح دخيل في حسن العـمل لافـي تـحقّقه، فـيكون

الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لاناقصاً، وذلك الدليل هو البرهان «الإنّ» على عدم دخالة المرجّح في أصل تحقّق العمل؛ إذ لو كان دخيلاً فيه، لترتّب عليه التوالي الفاسدة عقلاً ونقلاً من طريق برهان الخلف والقياس الاستثنائي الانفصالي فيقال:

الفاعل القادر إمّا فاعل ناقص تحتاج تماميّته وتأثيره بالفعل في تحقّق العمل إيجاداً أو إمساكاً إلى المرجّح ومبادي الاختيار، فمع عدمه يلزم الترجّح بلامرجّح، وتحقّق الممكن بدون المحتاج إليه؛ لعدم تماميّة المقتضي والفاعل ومعطي الوجود.

والدليل على كونه ناقصاً صدور العمل المقدور من القادر دائماً مع المرجّح لابدونه، ولايتخلّف عنه في شيء من الأعمال المقدورة إيجاداً أو إمساكاً منه.

وإمّا فاعل تامّ لاتحتاج تماميّته إليه في أصل تحقّق العمل المقدور وصدوره من الفاعل القادر والدليل عليه ـ بعد عدم تماميّة دليل الشقّ الأوّل لما ذكرناه آنفاً ورددناه ـ أنّه يلزم من دخالته في تحقّق العمل وصدوره من القادر توالٍ فاسدة عقليّة ونقليّة وسيأتي بيان التوالي الفاسدة بحيث إنّ أمر دخالة المرجّح في أصل تحقّق العمل يدور بين الوجود والعدم، فإذا ثبت عدم دخالته فيه، فيتعيّن فيه، وإلّا فيلزم الخلف؛ لانحصاره بين الدخالة وعدمها، أي النقيضين، ولا شقّ ثالث، فعدم أحدهما مستلزم لتحقّق الآخر حتّى لا يلزم ارتفاع النقيضين، وعدم دخالته في أصل التحقّق لاينفي دخالته في حسن العمل وممدوحيّته؛ لعدم التنافي بينهما؛ إذ لو كان دخيلاً في أصل التحقّق، يلزم

الجبر، ويترتّب عليه توالٍ فاسدة عقليّة ونقليّة، ووجه لزوم الجبر قد مرّ بيانه.

وعمدة الدليل على لزومه أنّه إذا كان الفاعل القادر ناقصاً ومحتاجاً في فعليّة تأثيره واختياره لأحد طرفي المقدور من العمل إلى المرجّح فإن تحقّق المرجّح لأحدهما دون الآخر؛ لعدمه، أو لمرجوحيّته مع تحقّق سائر ما له الدخل في أحدهما أيضاً إن كان محتاجاً إليه، فيتمكّن الفاعل القادر من إتيان ماله المرجّح، ولايتمكّن من إتيان ما ليس له المرجّح لكونه فاعلاً ناقصاً ليس له حينئذٍ المرجّح الذي له دخل في تمكّنه بالفعل لفاقد المرجّح، فيتمكّن من إتيان الطرف الذي له المرجّح واختياره بالفعل فقط؛ لكونه فاعلاً تامّاً بالنسبة دون الطرف الآخر؛ لعدم تماميّته بالنسبة إليه، وهذا ـ أي التمكّن من أحد طرفي المقدور دون الآخر ـ هو الجبر المستند إلى نقص الفاعل بالذات وعدم كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً كذلك، وتماميّته تتوقّف على المرجّح، فقبل تحقّق المرجّح لأحد الطرفين ليس للفاعل القادر التمكّن لإتيان شيء منهما واختياره له؛ لكونه فاعلاً ناقصاً بالنسبة إلى كلّ منهما؛ لعدم المرجّح لشيء منهما، وحينئذٍ وإن لم يتحقّق العمل خارجاً إلّا أنّه من جهة عدم تحقّق العلّة التامّة لتحقّقه لا لأجل الإمساك عن إيجاده المستند إلى الفاعل القادر، فالترك يكون بالإجبار، ومن جهة عدم تحقّق العلّة التامّة للإيجاد لا لأجل الإمساك عنه المستند إلى الفاعل القادر؛ لعدم تمكّنه منه؛ لكونه ناقصاً بالنسبة إليه أيضاً.

وبعد تحقّق المرجّح لأحدهما يحصل له التمكّن من الإيجاد دون

الإمساك عنه؛ لكونه ناقصاً بالنسبة إلى الإمساك عنه على الفرض، فيكون الإيجاد بالإجبار؛ لعدم تمكّنه من الإمساك حينئذٍ عنه.

والجواب عنه بأنّ وجود المرجّح لإيجاد العمل يكفي لكونه اختيارياً؛ لأنّ العمل الاختياري عبارة عمّا يتوقّف على الإرادة والاختيار وكان مسبوقاً بها وكانت من أجزاء علّته، والإرادة في العمل الصادر من الفاعل القادر إذا كان له المرجّح تكون كذلك؛ لأنّها الجزء الأخير لعلّته، وليس معنى العمل الاختياري هو العملَ الذي يتمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاده والإمساك عنه بالفعل؛ للزوم ترتّب التالي الفاسد عليه؛ لأنّه يتوقّف على وجود المرجّح لكلٍّ على حدّ سواء، ومع ذلك يكون متمكّناً من كلّ منهما وهو لايمكن؛ لأنّه إذا كان لكلّ منهما مرجّح كإحراز المصلحة والمفسدة معاً فيه، فإن كانتا متساويتين فتتزاحمان في المرجّحيّة، فمرجّحيّة كلّ منهما بالفعل، يوجب التمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه بالفعل وهو موجب لاجتماع النقيضين، ومرجّحيّة أحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجّح، ومع رجحان أحدهما على الآخر يكون هو المرجّحَ دون الآخر لمرجوحيّته تسليم للإيراد الوارد على محلّ البحث من الاختياري وجواب له بما لا يرفع الإيراد من لزوم الجبر إن كان الفاعل القادر ناقصاً ذاتاً؛ لأنه مستلزم للجبر بالمعنى الأوّل، والاختياري بالمعنى الذي قالوه يترتّب عليه من التوالي الفاسدة التي تترتّب على الجبر الأشعري.

وأيضاً يمكن أن يستدلّ على كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور، محتاجاً في تماميّته كذلك إلى

المرجّح بأنّ الفاعل القادر يدور بين كونه فاعلاً تامّاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه غير محتاج إلى المرجّح، وكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المتمّم والمرجّح ولاشقّ ثالث له.

لكنّ الأوّل لايمكن؛ لأنّه مستلزم لتخلّف المعلول عن العلّة التامّة حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل؛ لأنّه إذا كان الفاعل القادر فاعلاً تامّاً في التأثير ذاتاً، وغير محتاج إلى المرجّح بأن يكون متمكّناً من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه بدونه، فحيث إنّ ممكن الوجود لايمكن تحقّقه بدون العلّة التامّة لوجوده، فالفاعل القادر إن كان علّة تامّة لفعله ـ لتجرّد فعله كالنفس بالنسبة إلى أفعالها الذهنيّة ـ أو كان علّة ناقصة لكن تحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة لفعله إذا كان مادّياً كالكتابة، فحين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل المقدور يتمكّن من الإمساك عن الإيجاد أيضاً، فيلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وأنّه لم يصدر من الفاعل إيجاد العمل مع وجود العلّة التامّة له، وهذا أمر محال؛ لترتّب الأمر المحال عليه الكاشف إنّاً عن محاليّة الملزوم والمترتّب عليه كما بيّن في محلّه.

وحيث إنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة من لوازم كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً فمحاليّته كاشفة عن محاليّة ملزومه وهو كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً، فيكون فاعلاً ناقصاً ذاتاً في تأثيره بالفعل بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور من العمل، فيحتاج اختيار كلّ منهما بالفعل إلى المرجّح بعد تحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة إن احتاج إيجاد العمل إليه أيضاً.

أقول: أمّا كون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره بالفعل واختياره كذلك لأيّ من طرفي العمل المقدور، فقد مرّ جوابه، فإنّه مستلزم للجبر، وأنّ الفاعل لايتمكّن دائماً إلّا من أحد طرفي المقدور، أو أحد العملين المقدورين إذا كانا متضادّين من جهة عدم تماميّته بالنسبة إلى الطرف الآخر فيكون أحدهما بلاعلّة فاعليّة دائماً، وهذا وإن لم يكن جبراً أشعريّاً؛ لصدور العمل بقدرة العبد لابقدرة الله تعالى على الفرض إلّا أنّه يترتّب عليه أيضاً كثير من التوالي الفاسدة التي تترتّب على الجبر الأشعريّ، وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الاستدلال على ناقصيّته ـ بلزوم ترتّب التالي الفاسد العقلي على تماميّته وهو لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة الذي هو أمر محال قد دلّ الدليل على محاليّته إن كان فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى المرجّح ـ فالجواب عنه يجيء عن قريب ـ إن شاء الله تعالى ـ بأنّ مادلّ على عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لايدلّ على عدم جوازه فيما إذا كان الفاعل والعلّة الفاعليّة فاعلاً قادراً تامّاً، وإنّما يدلّ على عدم جواز تخلّفه عنها فيما إذا كان الفاعل والعلّة الفاعليّة فاعلاً بالطبع، أو كان فاعلاً قادراً ناقصاً، فيكون الفاعل والعلّة التامّة ـ التي علّتها الفاعليّة فاعل قادر تامّ ـ خارجة عن مدلول دليل عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة تخصّصاً لاتخصيصاً، ويبيّن في الأمر الثالث وجه خروج العلّة التّامة عن تلك القاعده إذا كانت علّة الفاعليّة فاعلاً قادراً تامّاً وعدم خروجها عنها إذا كانت فاعلاً قادراً ناقصاً.

الأمر الثالث: وهو أنّه إذا كانت العلّة الفاعليّة للعلّة التامّة للمعلول هو

الفاعل القادر التامّ غير المحتاج إلى المـرجّـح، لا يـلزم تـرتّب التـوالي الفاسدة المترتّبة على تخلّف المعلول عـن العـلّة التـامّة عـلى تـخلّف المعلول عن العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة هو الفاعل القادر التامّ، وهذا يتوقّف على بيان ما أقاموه على عدم جواز تخلّف المعلول عن العـلّة التامّة في البحث عن الأحكام المتعلّقة بالعلّة التامّة.

قالوا: من أحكامها ولوازمها عدمُ جواز تخلّف وجود المعلول عـن وجود العلّة التامّة بأن يتحقّق كلّ ما له الدخـل فـي وجـود المـعلول، وحينئذٍ يمتنع امتناعاً وقوعياً عدم وجود المعلول حين تـحقّق وجـود العلّة التامّة له سواء وجد في الزمان الثاني لوجود العـلّة التـامّة له، أو لم يوجد أصلاً، وفي زمانٍ بعدَ تحقّقها.

والدليل على امتناع عدم وقوعه حين وجودها بجميع ما له الدخل في وجوده أنّه يلزم ترجّح المرجوح ـ وهو تـحقّق عـدم المـعلول فـي الزمان الأوّل ـ لتحقّق العلّة التامّة له لوجود المرجّح والعلّة التامّة لوجود المعلول فيه، وعدِم المرجّح والعلّة لعدمه فيه وهـو عـدم العـلّة التـامّة لوجود المعلول الذي هو علّة لعدمه؛ لفرض وجود العلّة التامّة لوجوده في الزمان الأوّل، فتحقّق عدم المعلول حين تحقّق العلّة التامّة لوجوده وفي الزمان الأوّل لوجودها تحقّق المرجوح وما ليس له المرجّح والعلّة، ويعبَّر عنه بالترجّح بلامرجّح أي تـحقّق مـا يـحتاج إلى العـلّة بـدون المحتاج إليه، والعلّة؛ إذ عدم المعلول كوجوده يحتاج إلى غيره وهو عدم العلّة التامّة لوجوده؛ لعدم واجـديّته لعـدمه ذاتـاً أيـضاً، فـيحتاج فـي واجديّته له أيضاً إلى غيره، فيلزم من عدم وجود المعلول فـي الزمـان

الأوّل لوجود العلّة التامّة له، وتحقّق عدمه فيه ترجّحُ عدمه بلامرجّح أي تحقّق عدمه بدون تحقّق ما يحتاج إليه وهو عدم تحقّق العلّة التامّة لوجوده؛ إذ المفروض تحقّق العلّة التامّة لوجوده في الزمان الأوّل وهو تحقّق المحتاج إلى غيره بدون تحقّق الغير المحتاج إليه وهو تناقض، وإنّ المحتاج إلى الغير ليس يحتاج إليه.

ولافرق في لزوم الترجّح بلا مرجّح المذكور بين كون الفاعل والعلّة الفاعليّة لوجود المعلول في العلّة التامّة فاعلاً قادراً مختاراً، أو فاعلاً موجَباً غير مختار كالفاعل بالطبع؛ لأنّه إذا كان فاعلاً قادراً مختاراً، فقد تحقّق بجميع ماله الدخل في فاعليّته وتأثيره بالفعل أيضاً وهو مبادي الاختيار التي جزؤها الأخير هو الإرادة، فلاحالة منتظرة لفاعليّته وتأثيره بالفعل في إيجاد العمل، فلاوجه حينئذٍ لعدم إيجاده للعمل، وإلّا فيلزم ما ذكر وهو التالي الفاسد العقلي الدالّ إنّاً على امتناع تخلّف وجود المعلول عن وجود علّته التامّة وعدم تحقّقه حين تحقّقها وفي زمان تحقّقها؛ إذ امتناع اللازم والمعلول منشؤه امتناع الملزوم والعلّة له، لأنّه مسبَّب عنه، هذا بالنسبة إلى التالي الفاسد العقليّ المترتّب على عدم تحقّق وجود المعلول حين تحقّق وجود العلّة التامّة لوجود المعلول في الزمان الأوّل لوجودها الذي هو برهانٌ إنّي على امتناع تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة حين وجودها وفي زمانها، وإذا لم يتحقّق وجود المعلول في الزمان الّذي هو زمان لوجود العلّة التامّة له وكان عدم تحقّقه فيه مستلزماً لما ذكر وتحقّق وجوده في الزمان الثاني لوجود العلّة التامّة فيه على الفرض فيلزم ترجّح وجوده في الزمان الثاني على

وجوده في الزمان الأوّل بمعنى أنّه يلزم أن يكون وجوده فـي الزمـان الثاني لوجود العلّة التامّة بدون العلّة، ويكون وجوده بـالذات وبـنفسه وغير مستند إليها مع وجود العلّة التامّة له فيه.

والوجه في عدم استناده فيه إلى العلّة التامّة مع وجودها فيه أنّه لو كان وجوده في الزمان الثاني مستنداً إلى وجود العلّة التـامّة؛ للـزم أن يكون وجوده في الزمان الأوّل لها مستنداً إليها أيضاً، ولم يتخلّف وجوده عن وجودها فيه؛ لأنّها بعينها موجودة في الزمان الأوّل فرضاً مع أنّه مع فرض وجودها فيه تخلّف، ولم يتحقّق وجوده في الزمان الأوّل لها، فلم تؤثّر العلّة التامّة في وجوده في الزمان الأوّل لوجودها، وإذا كانت العلّة التامّة لوجود المعلول في الزمان الثاني بعينها هي العلّة التامّة لوجوده، وفي الزمان الأوّل، ولم تؤثّر هي في الزمان الأوّل في وجوده؛ لتـخلّفه عن وجودها على الفرض فيه، فلابدّ من أن لاتؤثّر فـي وجـوده فـي الزمان الثاني؛ لوجودها أيضاً؛ لوحدة العلّة في الزمانين، وأنّ الموجود في الزمان الأوّل عين الموجود في الزمان الثاني مع عـدم شـيء مـن الزمانين دخيلاً فيها، فعدم تأثيرها في وجوده في الزمان الأوّل كاشف عن عدم كونها مؤثّرةً في وجوده فيه مع وجودها فيه، فـلابدّ مـن أن لاتكون مؤثّرة في وجوده في الزمان الثاني؛ لوجودها أيـضاً، فـيكون وجود المعلول في الزمان الثاني لوجودها غـير مسـتند إلى وجـودها، ومستنداً إلى ذاته، وأنّه واجد لوجوده ذاتاً؛ إذ وجدان شيء لشيء إمّـا بالذات وإمّا بالغير ولا ثالث، وإذا لم يكن بالغير، فيكون بـالذات، وإذا كان وجود المعلول الممكن بالذات، فيكون بلاعلّة، وهذا هو الترجّـح

بلامرجّح، وهذا أمر محال؛ للزوم التناقض، وهذا برهان إنّي آخَرُ يدلّ على امتناع تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة لوجوده، هذا كلّه إذا لم يتحقّق المعلول في الزمان الأوّل؛ لوجود العلّة وتخلّف وجوده عن وجودها في الزمان الأوّل، وتحقّق في الزمان الثاني لوجود العلّة، فيه أيضاً على الفرض، ويتفرع عليه أنّه يترتّب على كلّ منهما تالٍ فاسدٌ عقلي هو دليل على عدم جواز تخلّف وجود المعلول عن وجود علّته زماناً، وإذا تحقّقت العلّة التامّة لوجود المعلول، ولم يتحقّق المعلول أبداً مادامت موجودة، يلزم دائماً ترجّح المرجوح أي تحقّق عدم المعلول مع عدم ما يحتاج إليه وهو عدم العلّة التامّة لوجوده؛ إذ المفروض أنّ العلّة التامّة لوجودٍ موجودةٌ دائماً، فيلزم أن يكون عدمه بالذات، وهو مستلزم للتناقض؛ كعدم تحقّقه في الزمان الأوّل لوجودها فيه حيث يلزم تحقّق عدم المعلول فيه أيضاً بدون مايحتاج إليه؛ لفرض وجود العلّة التامّة فيه، فيكون عدمه بالذات، وهو مستلزم للتناقض، وهذا دليل آخَرُ أيضاً على عدم جواز تخلّف وجود المعلول عن وجود علّته التامّة زماناً.

ومن لوازمه الجبر مطلقاً حتّى في العمل المقدور إذا كان الفاعل قادراً بمعنى عدم التمكّن من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد، بل له التمكّن من الإيجاد فقط دون الإمساك عنه، فالعمل الاختياري بهذا المعنى وتمكّن الفاعل القادر من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده يمتنع امتناعاً وقوعياً للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة المستلزم للتالي الفاسد، والمحالِ العقلي الكاشف عن فساد متلوّه ومحاليّته وهو التخلّف

المذكور المترتّب على كون الفاعل القادر متمكّناً من كلّ منهما حين ماذكر، وإذا كان التخلّف المذكور محالاً، فملزومه أيضاً ـ وهو تمكّن الفاعل القادر عن كلّ من الإيجاد والإمساك حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل ـ محال.

والجواب عن عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً حتّى فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة هو الفاعلَ القادر المستلزم لترتّب التوالي الثلاثة الفاسدة الكاشفة عن عدم الجواز المذكور أنّه يبتني على انحصار علّة عدم المعلول بعدم وجود العلّة التامّة لوجوده وهو فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة لوجود المعلول حين تحقّق العلّة التامّة له هو الفاعل بالطبع، أو الفاعل القادر الناقص ذاتاً المحتاج في تأثيره بالفعل في إيجاد المعلول إلى المرجّح ومبادي الاختيار عند من يقول بكونه ناقصاً ذاتاً في تأثيره بالفعل في الإيجاد والإمساك، فيحتاج فيه إلى المرجّح في كلّ منهما، وبدونه لايتمكّن من شيء منهما ولوكان سائر الأجزاء متحقّقاً لوكان وجود المعلول محتاجاً إليها أيضاً.

توضيح ذلك: أنّه إذا كانت العلّة الفاعليّة لوجود المعلول حين تحقّق العلّة التامّة له هو الفاعل بالطبع، فحيث إنّ الفاعل بالطبع له اقتضاء إيجاده دون الإمساك عنه؛ لأنّه فيه خصوصيّة تقتضي الإيجاد له دون الإمساك عنه، فحين تحقّق العلّة التامّة لوجود المعلول لاتقتضي العلّة الفاعليّة إلّا إيجاد المعلول؛ إذ ليس فيها خصوصيّة تقتضي الإمساك عنه أيضاً على البدل.

فينحصر العلّة وماله الدخل في عدم المعلول بعدم وجود العلّة التامّة

لوجود المعلول لعدم مايقتضيه غيره حينئذٍ، فإذا تحقّقت العلّة التامّة لوجود المعلول وتخلّف عنها، لم يتحقّق وتحقّق عدمه حين تحقّقها، يلزم من تحقق عدمه دون وجوده حين تحقّقها ترجّح المرجوح ـ أي تحقّق عدمه الذي ليس له ماله الدخل فيه و هو عدم العلّة التامّة لوجوده ـ إذ ليس له ماله الدخل فيه إلّا إيّاه على الفرض لأجل عدم اقتضاء العلّة الفاعليّة إلّا إيجاد المعلول دون الإمساك عنه حتّى تكون هي أيضاً دخيلةً في عدمه أيضاً من جهة اقتضائها الإمساك عن إيجاده أيضاً.

وكذا يلزم ترجّح المرجوح ـ أي تحقّق عدم المعلول بدون تحقّق ماله الدخل فيه وهو عدم تحقّق العلّة التامّة لوجوده ـ إن لم يتحقّق وجود المعلول أصلاً مع وجود العلّة التامّة له لما ذكر، وإن تحقّق وجود المعلول في الزمان المتأخّر عن زمان وجود العلّة التامّة له، يلزم ترجّح أحد المتساويين ـ أي تحقّق وجود المعلول في الزّمان المتأخّر عنه بدون العلّة التامّة ـ لما ذكرنا من الوجه سابقاً آنفاً، ولانعيد.

كما أنّه إذا كانت العلّة الفاعليّة لوجود المعلول حين تحقّق العلّة التامّة له هو الفاعل القادر مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً بالذات، ولايتمكّن من الإيجاد والإمساك بالفعل على البدل، ويحتاج في تمكّنه من أحدهما بالفعل إلى المرجّح ومبادي الاختيار حين تحقّق جميع ماله الدخل في وجود المعلول إن احتاج إلى غير الفاعل أيضاً، يلزم أيضاً انحصار عدم ماله الدخل في عدم المعلول في عدم تحقّق العلّة التامّة لوجوده، ومايكون دخيلاً في عدم المعلول ليس غير عدم العلّة التامّة لوجوده؛ لأنّ الفاعل القادر وإن كان له خصوصيّة تقتضي التمكّن من كلّ

من الايجاد والإمساك ذاتاً وهي القدرة إلّا أنّه فاعل ومقتضٍ ناقصٌ ذاتاً بالنسبة إلى التمكّن المذكور، ويحتاج فيه إلى المرجّح الذي يصير به تامّاً ومؤثّراً بالفعل للتمكّن من أحدهما بالخصوص، فإذا تـحقّق المـرجّـح لإيجاد العمل، وتحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة لإيجاده ـإن احتاج إليه أيضاً ـ فلايتمكّن الفاعل القادر حينئذٍ بالفعل إلّا من إيجاد العـمل دون الإمساك عنه؛ لعدم تماميّة الفاعل له من جهة عدم المرجّـح للإمسـاك عنه، وعدم العمل على الفرض، فينحصر ما له الدخل في الإمساك عن الإيجاد وعدم العمل وتركه في عدم تحقّق العلّة التامّة لإيجاده؛ لعـدم ماله الدخل في عدم العمل و تركه إلّا إيّاه على الفرض وهو إمّا بـعدم المرجّح لإيجاد العمل ووجوده للإمساك عنه، أو بعدم وجود سائر ماله الدخل في إيجاده كلّاً أو بعضاً إن احتاج إليه، فإذا تحقّقت العلّة التامّة لإيجاد العمل ـمن الفاعل والمرجّح له مع سـائر مـا له الدخـل فـيه ـ وتخلّف إيجاد العمل ولم يصدر من الفاعل القادر المذكور يترتّب عليه التوالي الثلاثة الفاسدة، لما ذكر من الوجه لها.

وأمّا على القول بأنّ العلّة الفاعليّة لوجود المعلول حين وجود العلّة التامّة له إذا كان فاعلاً قادراً، وكان متمكّناً من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل لكون الفاعل القادر مقتضياً وفاعلاً تامّاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من الايجاد والإمساك على البدل وتمكّن ذاتاً وبدون المرجّح مـن كلّ منهما على البدل بالفعل حين الوصول إلى فاعليّته وتأثيره بـالفعل وهو حين ماذكر، فلايلزم ترجّح المرجوح إن تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة حين وجودها، ولم يصدر من الفاعل القـادر وجـود

العمل ولم يوجده أصلا أو لم يوجده مادامت موجودة.

وكذا لايلزم ترجّح أحد المتساويين إن لم يوجد حين وجودها ويوجده في الزمان المتأخّر عن حين وجودها.

أمّا الأوّل، فلأنّه إذا تحقّقت العلّة التامّة لإيجاد العمل وهو المعلول وكان الفاعل هو القادرَ مع القول بكونه مقتضياً وفاعلاً تامّاً ذاتاً وبدون المرجّح بالنسبة إلى أصل إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل وإن كان ممدوحيّة كلّ منهما وحسنه يتوقّف وقوعاً على المرجّح، ولذا غالباً ـ لو لم يكن دائماً ـ يكون المرجّح موجوداً؛ لأنّ الإنسان العاقل لايأتي بالعمل غير المدوح والمذموم وقوعاً وإن أمكن وقوعه حينئذٍ تكون العلّة التامّة لكلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل موجودة بالنسبة إلى كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل سواء كان المرجّح لما يقع ويصدر موجوداً كما هو الغالب، أم لا؛ لعدم دخالته بالنسبة إلى أصل الإيجاد والإمساك عنه على البدل، لأنّه إذا كان القادر فاعلاً تامّاً ذاتاً، فكونه قادراً ومتمكّناً من الإمساك أيضاً يكفي للإمساك عنه حينئذٍ إذ هو بمنزلة عدم العلّة التامّة لوجود المعلول أي العمل. فلو تخلّف المعلول ولم يوجد الفاعل القادر العملَ حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، ويمسك عن إيجاده مع تمكّنه عنه، لتحقّق ماله الدخل فيه سواء لم يوجد أصلاً أو يوجده في زمان متأخّر، لايلزم ترجّح المرجوح أي تحقّق عدم المعلول وعدم العمل بدون ما يتوقّف عليه، لأنّ القدرة على الإمساك والتمكّنَ منه أيضاً حين وجود العلّة التامّة لإيجاد العمل يكفي لترك العمل والإمساك عن إيجاده والتمكّن من الإمساك أيضاً حين

وجودها يقع موقع عدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول والعمل من جهة الأثر، فيكون ترك العمل وعدمه والإمساك عن إيجاده مع المرجّح وما يتوقّف عليه؛ لأنّ ترك العمل المقدور وعدم إيجاد القادر له تارةً يكون لأجل عدم وجود العلّة التامّة، وتارةً يكون لأجل الإمساك عنه وإعمال القدرة فيه مع وجود العلّة التامّة لإيجاده لأجل التمكّن من كلّ منهما بالفعل حينئذٍ؛ لكونه فاعلاً تامّاً ذاتاً، وحينئذ إن كان المرجّح أيضاً للإيجاد كالعلم بالمصلحة فيه ويعبّر عنه بالداعي والعلّة الغائية متحقّقاً فيكون الإمساك قبيحاً ومذموماً لاغير ممكن وإن كان المرجح كالعلم بالمفسدة في الإيجاد للترك والإمساك عن الإيجاد مع التمكّن من الإيجاد أيضاً؛ لعدم دخالة المرجّح في أصل الإيجاد والإمساك، فيكون الإمساك عن إيجاد العمل ممدوحاً أيضاً.

فعدم الفعل وتركه والإمساك عن إيجاده حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده وفي زمان تحقّقها، وكذا عدمه وتركه والإمساك عن إيجاده دائماً ومادامت العلّة التامّة لإيجاده موجودةً لايكون بدون المرجّح ومايتوقّف عليه حتّى يكون ترجّح المرجوح بل يكون مع المرجّح ومايتوقّف عليه بمعنى العلّة التامّة له لابمعنى الداعي والعلّة الغائية وهو القدرة والتمكّن من الإمساك عنه أيضاً على البدل دائماً، وإذا كان تحقق العمل في الزمان المتأخّر عن زمان وجود العلّة التامّة لوجوده وفي الزمان الثاني يوجده القادر مع عدم إيجاده في الزمان الأوّل، لايلزم ترجّح أحد المتساويين ـ أي وجود العمل في الزمان الثاني بلاعلّة تامّة ـ لأنّ الفاعل القادر على الفرض يتمكّن في كلّ زمان عند تحقّق العلّة

التامّة لوجود العمل من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل ففي الزمان الأوّل و حين تحقّق وجودها اختار الإمساك عن الإيجاد للتمكّن منه أيضاً، فيكون الإمساك عنه فيه مستنداً إلى تمكّنه منه والقدرة عليه وفي الزمان الثاني اختار وجود العمل و إيجاده فيه للتمكّن منه بالفعل لوجود العلّة التامّة لإيجاده، وإن تمكّن من الإمساك عنه أيضاً، فتوقّف إيجاده فيه مستند إلى قدرته والتمكّن من إيجاده، فلا تشمل قاعدة عدم جواز تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة له العلّة التامّة التي تكون علّته الفاعليّة فاعلاً قادراً، وتكون خارجة عنها تخصّصاً لاتخصيصاً؛ لشمولها للعلّة التامّة التي تكون علّته الفاعليّة فاعلاً بالطبع، أو فاعلاً قادراً مع القول بكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً، ومحتاجاً إلى المرجّح في تأثيره بالفعل بالنسبة إلى كلّ من الإيجاد والإمساك عنه.

إن قلت: سلّمنا أنّ قاعدة عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لا تشمل المعلول للعلّة التامّة ـ التي علّتها الفاعليّة هي الفاعل القادر مع كونه فاعلاً تامّاً لايحتاج في تأثيره وإيجاده للعمل المقدور إلى المرجّح ـ فتلك القاعدة لاتقتضي امتناع كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً، فيكون عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل المقدور متمكّناً من كلٍّ من إيجاده والإمساك عنه إلّا أنّه يترتّب على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً تالٍ فاسدٌ عقلي آخَرُ كاشف عن امتناع كونه فاعلاً تامّاً؛ لأنّه إن كان فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى المرجّح لتأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور إذا وصلت النوبة إليه لتأثيره فيه بالفعل وهي فيما إذا تحقّقت العلّة التامّة لإيجاده للعمل، فحينئذٍ يتمكّن من كلٍّ من إيجاده والإمساك

عنه، لتحقّق العلّة التامّة لكلٍّ من الايجاد والإمساك عنه وما يتوقّف عليه كلّ منهما لفرض تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل وكفاية القـدرة عـلى الإمساك عنه والتمكّن منه للإمساك عنه بالفعل من دون الاحتياج إلى شيء آخر، وهذا لازم كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً غـير مـحتاج إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في العمل المقدور فيما إذا وصلت النـوبة له إليه.

وإذا تحقّ العلّة التامّة لكلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده؛ فإنّه حينئذٍ إمّا يؤثّر كلّ منهما بالفعل، وإمّا لايؤثّر شيء منهما كذلك، وإمّا يؤثّر أحدهما دون الأُخـرى، ولارابـع؛ لدوران الأمر بينها أي يدور أمر المؤثّر بين الثلاثة لانحصار أطراف المـعلوم بالإجمال والمؤثّر فيها لكنّه لايمكن شـيء مـنها؛ لأنّ الأوّل مسـتلزم لاجتماع النقيضين، والثانيَ مستلزم لارتفاع النقيضين، والثالثَ مستلزم للترجيح بلامرجّح لتماميّة كلّ منهما لتأثيره فـي أثـره، وهـذه التـوالي الفاسدة والممتنعة عقلاً تترتّب على كون الفـاعل القـادر فـاعلاً تـامّاً، ومعلوم أنّ امتناع التالي كاشف إنّاً عن امـتناع مـتلوّه ومـلزومه؛ لأنّـه معلول له، وامتناعه ناشٍ من امتناعه، فهذه التوالي الفاسدة عقلاً دالّة إنّاً على امتناع كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً، ولابدّ من أن يكـون فـاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح كما هو المشهور؛ لعدم ترتّب تالٍ فاسد عليه.

قلت: نعم، إذا كان الفاعل القادر فاعلاً تامّاً ذاتاً غيرمحتاج في تأثيره بالفعل وتمكّنه من كلّ من إيجاد العمل المقدور والإمساك عنه كذلك إلى المرجّح، فيتحقّق العلّة التامّة لكلّ من الإيجاد والإمساك عنه عند تحقّق

العلّة التامّة لإيجاد العمل المقدور.

والقول بأنّه لايمكن تأثيره في كليهما ولاعدم تأثيره في شيء منهما يصحّ؛ للزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما الممتنع الكاشف عن امتناع ملزومهما لكن امتناع هذين اللازمين وقوعاً لايكشف عن عدم تمكّن الفاعل القادر من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه؛ إذ امتناعهما يكون لأجل أنّ معلولين حيث يكونان متناقضين لايمكن تحقّقهما من هذه الجهة لا من جهة عدم تمكّن الفاعل القادر منهما، فالمنع من جانب المعلول لامن جانب الفاعل، ولذا حيث إنّه لاتالي فاسد من تحقّق أحدهما على البدل، فالقول بامتناع تأثيره في أحدهما أيضاً لايصحّ؛ إذ يمكن تأثيره في أحدهما على البدل بدون تالٍ فاسد أي يمكن تأثيره في أحدهما وحده دون الآخر أي أيّ منهما كان لاأحدهما المعيّن دون الآخر.

والقول بلزوم الترجيح بلا مرجّح خلاف الواقع؛ لأنّه إن كان المراد من المرجّح هو ما يتوقّف عليه وجود الممكن أو عدمه من العلّة التامّة له، فهو موجود لكلّ من الإيجاد والإمساك عنه على الفرض؛ لتحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، ولكفاية القدرة على الإمساك عنه وحدها لترك العمل وعدم إيجاده، فإذا ترتّب على أحدهما معلوله من الإيجاد أو الإمساك وترك العمل يكون مع المرجّح بالمعنى المذكور وليس بدون المرجّح، وبعد عدم إمكان تأثير كليهما؛ للزوم اجتماع النقيضين، وعدم إمكان تأثير شيء منهما؛ للزوم ارتفاع النقيضين لاوجه؛ لعدم تأثير أحدهما؛ لإمكانه وعدم ترتّب تالٍ فاسد عليه.

نعم، إن كان التأثير لأحدهما المعيّن والخاصّ دائماً، يلزم الترجـيح بلامرجّح؛ لعدم خصوصيّة في أحدهما المعيّن تقتضي التأثير دائماً دون الآخر؛ لكون كلّ منهما علّة تامّة لمعلوله على نحو سواء على الفرض.

وأمّا إن كان التأثير لأحدهما على البدل ـ بمعنى أنّ الفاعل القـادر عند تحقّق العلّة التامّة لكلّ من الإيجاد والإمساك عنه يتمكّن بسببها من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل أي يتمكّن من أحدهما أي أيّ منهما كان لا أنّه متمكّن من خصوص أحدهما دون الآخر ـ فله أن يختار وينتخب أيّاً منهما كان في مقام إعمال القدرة وتأثيرها في العمل، وهذا معنى اختياريّة كلّ مـن إيـجاد العـمل المـقدور والإمسـاك عـنه ووقوعه بالمشيّة معاً، وهذا معنى تأثير القـدرة فـي كـلّ مـن الإيـجاد والإمساك عنه على البدل، فلايلزم الترجـيح بـلامرجّـح؛ لتـمكّنه مـن انتخاب كلّ منهما على البدل أي أحدهما أيٍّ منهما كان ابتداءً وإدامة.

وإن كان المراد من المرجّح هو خصوصَ ما للفاعل القادر عند تأثيره بالفعل في الإيجاد أو الإمساك عنه وهو مبادي الاختيار لاسائر مـاله الدخل في وجود العمل المقدور؛ فإنّه إن لم يكن موجوداً عند تأثيره في أحدهما، يلزم عدم حسن العمل إيجاداً أو إمساكاً وعدم ممدوحيّته عقلاً وعقلاء؛ لأنّ الفاعل القادر العاقل لايُقدم وقوعاً على عمل بدون مبادي الاختيار التي منها المصلحة فيه أو المفسدة إيجاداً و إمسـاكـاً لا أنّـه لايتمكّن من إيجاد العمل والإمساك عنه؛ لأنّ المفروض هو كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى الإيجاد والإمساك عنه ذاتاً من دون مبادى الاختيار والمرجّح بمعنى الداعـي وإن كـان المـرجّـح بـمعنى الداعـي

موجوداً، أيضاً فيصير العمل لأجله حسناً وممدوحاً أيضاً لاممكن الصدور أو الإمساك بسببه.

إن قلت: إنّ الفاعل القادر حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل إن كان متمكّناً من الإمساك وترك العمل أيضاً، يلزم احتياج عدم المعلول إلى علّة وجوديّة وأمر موجود وهو القدرة عليه، ومعلوم أنّ أثر العلّة الموجودة هو إيجاد المعلول، فيلزم إيجاد عدم المعلول وترك العمل وهو مستلزم لاجتماع النقيضين؛ لاتّصاف العدم بالوجود وهو تال فاسدٌ عقليّ كاشف عن بطلان متلوّه وهو القدرة على الإمساك وترك العمل.

قلت: بعد أنّ عدم المعلول كوجوده يحتاج إلى غيره؛ لعدم وجدانه له ذاتاً، فيحتاج إلى غيره لئلّا يلزم أن يصير المحتاج إلى غيره غيرَ محتاج إليه وهو تناقض.

فكما أنّه يمكن أن يستند عدم المعلول إلى عدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول، كذلك يمكن استناده إلى أمر وجودي كالقدرة على ترك العمل المقدور والإمساك عن إيجاده[1]، لكن استناد ترك العمل المقدور إلى القدرة ليس بمعنى إيجادها له حتّى يلزم التناقض، وإنّما معناه الإمساك عن إيجاد العمل وبالفارسيّة «خودداری کردن از إيجاد است» لاإيجاد ترك العمل والإمساك عن الإيجاد، وعدم إعمال القدرة فيه مستلزم لترك

---

١. ومعنى هذا أنّ القادر إن شاء فعل وإن شاء ترك؛ لأنّه بناء على كون القادر فاعلاً غير محتاج لانتخاب أحد طرفي المقدور إلى مبادئ الاختيار في أصل الإيجاد والترك على البدل، فمعنى خشيته وإرادته لأحدهما تمكّنه من إيجاده تركه على البدل، لابمعنى الشوق المؤكّد إلى أحدهما الذي هو الجزء الأخير لمبادئ الاختيار التي هي شرط الفاعل القادر في تأثيره في أحدهما بناء على كونه فاعلاً ناقصاً.

العمل المقدور وعدمه، فالقدرة على الإمساك عن إيجاد العمل وتـركه بمنزلة عدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول من جـهة الأثـر وعـدم المعلول.

وقولهم بانحصار علّة عدم المعلول في عدم وجود العلّة التامّة لوجود المعلول يبتني على اعتقادهم بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص، ومحتاج إلى المرجّح في تماميّته وتأثيره بالفعل، كما مرّ بيانه مستوفى.

والقول بأنّ عدم المعلول والممكن لايحتاج إلى العـلّة وإنّـما العـدم مطلقاً لا شيء محض، وإنّما وجوده يحتاج إليها في غير محلّه مطلقاً بل لابدّ من التفصيل؛ لأنّه إن كان المراد من العلّةُ مفيدَ الوجـود والمـوجِدَ ومعطيَ الوجود، فالعدم لايحتاج إليها؛ للزوم التناقض، وإن كان المـراد من العلّة ما يتوقّف عليه غيره ومحتاجاً إليه وموقوفاً عليه، فهو في غير محلّه؛ لأنّ ممكن الوجود في كلٍّ من اتّصافه بالوجود والعدم محتاج إلى غيره.

أمّا بناء على أصالة الماهيّة، فلعدم اتّصافها بشيء منهما ذاتاً؛ لخلوّ ذاتها عن كلّ منهما، فتحتاج في اتّصافها بأحدهما إلى أمر خارج عن الذات، وإلّا فيلزم تحقّق المحتاج إلى الغير بدونه ومستقلّاً، وهو تناقض.

وبناءً على أصالة الوجود وإن كان وجود الممكن عينَ ذاته إلّا أنّـه قائم بغيره ذاتاً، فإذا كان وجوده قائماً بغيره، فعدمه يكون بسبب عدم غيره، أو عدم إرادته إذا كان فـاعلاً مـختاراً لاذاتـه، لأنّـهما نـقيضان، ونقيض الوجود القائم بالغير عدمه أي العدم التابع لعدم الغـير أو لعـدم إرادته، فعدم المعلول لوجوده محتاج إلى غيره، وذلك الغير قـد يكـون

عدم العلّة التامّة لوجود المعلول وقد يكون القدرة على الإمساك عن إيجاده كما مرّ بيانه.

والدليل على كون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً ذاتاً ولا يحتاج في تأثيره عند وصول النوبة إليه إلى المرجّح والمتمّم لفاعليّته وتأثيره في العمل المقدور هو ما يترتّب على كونه فاعلاً تامّاً من الأُمور الحقّة الصحيحة المبتني عليها الأُمور الاعتقاديّة التي يقتضيها المذهب العدل الحقّ والإسلام الواقعي الذي هو من عند الله الحكيم من طريق الوحي والقرآن الكريم ولسان نبيّه الأعظم وأوصيائه العظام ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ الذين غصبت العُتاة والمَرَدَة حقّهم وأغلقوا أبواب بركاتهم من العلوم الاعتقاديّة والأخلاقيّة والعمليّة الدخيلة في تكامل الإنسان في الجهات الثلاث وإيصال كلّ إنسان إلى كمالاته الممكنة حسب استعداده الموجود فيه المختلف في الأناسيّ الموجب لإصلاح أُمورهم الدنيويّة والأُخرويّة ورفع مايوجب فسادها، فيصلون إلى ما يقتضيه فطرة كلّ إنسان وتدعوه إلى الوصول إليه، ويجتهد له كمال الجهد والاجتهاد من التعيّش المقرون بالسعادة والخيرة في جميع الجهات في الدنيا والآخرة إلى الأبد.

وأيضاً حرموهم من حكومتهم الحقّة التي عُيّنت لهم، الدخيلةِ في نشر تلك البركات وإيصالهم إلى الناس وإجرائها بينهم بالعدالة والقسط، فظلموا عليهم وعلى أهل العالم والبشر بسبب الظلم عليهم، فصاروا محرومين من تلك البركات إلى ظهور قائمهم ـ صلوات الله عليه وعليهم وعجّل الله فرجه الشريف ـ وغرسوا شجرة الاختلاف بين المسلمين

وعدم الاتّحاد بينهم الموجب للتشاجر والنزاع والسبّ والشـتم واللـعن والضرب والقتل وهتك الحرمة بينهم، ولغلبة الكفر والكفّار عليهم لأجل عدم اتّحادهم، وللشقاق بينهم كما نرى بالعيان، والجهل والفساد والظلم والحرمان بين الناس في جميع الأمكنة والأزمنة، وانتشرت أغصانها في جميع أكناف العالم وأطرافـها ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾[١] لكونه تعالى عادلاً حكيماً،[٢] ومن صحّة إرسـال الرسـل وإنزال الكتب، وصحّة جعل الأحكام وعدم لغويّة جعلها، وصحّة الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب بسبب امـتثالها أو مـخالفتها، وصـحّة إجـراء العقاب في الدنيا والآخرة.

كلّ ذلك لأجل عدم لزوم نقض الغرض من خلقة الإنسان النـاقص بدواً، المستعدّ للتكامل بكسب الكمال العـلمي والأخـلاقي بأسـبابهما الدخيلين في تحقّق الحياة الطيّبة الدنيويّة والأُخرويّة ووصول الإنسان إلى سـعادته المـطلوبة فـطرةً بـالعمل بـوظائفه العـمليّة المـجعولة له؛ لصيرورتها داعية إمكانيّةً عند فعليّتها ووصولها إلى المكلّف إلى انتخاب أحد طرفي العمل المقدور والمتمكّن منه تكويناً.

وجميع ذلك يتوقّف على كون الإنسان فاعلاً قادراً تامّاً في فاعليّته ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور عند تحقّق العـلّة التـامّة لإيجاد العمل ووصول النوبة إلى إيجاده للعمل المقدور ومتمكّناً من كلٍّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل؛ لأنّه إذا ثبت أنّ الإنسان ـ الذي

---

١. الشعراء (٢٦) الآية ٢٢٧.

٢. عطف على «الأمور الحقّة الصحيحة» في الصفحة المتقدمة.

هو أفضل المخلوقات ـ خُلق ناقصاً وعارياً عن الكمالات العلميّة والأخلاقيّة ولكن له استعداد التكامل في الجهتين بتحصيلهما بأسبابهما؛ لتمكّنه منه بسبب امتيازه عن غيره من المخلوقات بالقوّة العقليّة المتفكّرة المستمدّة من القوى المدركة الأُخرى الظاهريّة والباطنيّة لتحصيل الكمالات العلميّة بأنواعها، وبالقدرة عليه وعلى كسب الأخلاق الفاضلة الكريمة التي بها شخصيّة الإنسان وكرامته وشرافته بأسبابها المختلفة التي بُيّنت في محلّها المقدورة، له ومنها العمل بالوظائف العمليّة وملازمتها وعدم التخلّف عنها، وعلى رفض الأخلاق اللئيمة والخسيسة التي بها انخفاضه وانحطاطه ولآمته وخساسته ولحاقه بالموجودات الخسيسة بأسبابها التي في قدرته، ومنها الجهل بأسباب تحصيل الأخلاق الكريمة أو عدم رعايتها ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1] ويعبَّر عن هذه المرتبة في العلوم العقليّة بالعقل الهيولاني أي الخالي عن الإدراك كالهيولى الأُولى الخالية عن الصور القابلة لقبولها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها * وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّاها﴾[2].

فعدالته تعالى إعطاؤه الأشياء ما هو حقيق وحريّ لها ومحتاجة إليه، وحكمتُه مع أنّ أعماله الاختياريّةَ لاتخلو عن المنافع والبركات والمصالح وعن المضارّ والمفاسد اللتين تقتضيان إرسال الرسل وإنزال الكتب مع ماذكر بعدهما لهداية الإنسان والبشر إلى طريق وصوله إلى

---

١. النحل (١٦) الآية ٧٨.

٢. الشمس (٩١) الآيتان ٩ و ١٠.

الكمالات والخروج عن الاستعداد لها إلى الوصول إلى فعليّتها بالمقدار الممكن لكلّ فرد بماله من الاستعداد والسّعي في فعليّته بالمقدار المقدور له حتّى لايلزم من خلق الإنسان الناقص المستعدّ نقض الغرض منه بعد عدم كون أصل خلقته وافياً لحصول الغرض منها الذي خلق لأجله وهو الوصول إلى كمالاته العلميّة والأخلاقيّة والحياة الطيّبة الدنيويّة والأُخرويّة وتحصيلها بالاختيار.

وإنّما يحتاج إلى المتمّم الدخيل في حصوله، فعليه تعالى أن يفعلها حتّى لايلزم نقض الغرض الذي لاينبغي أن يرتكبها العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى فإنّه قبيح عقلاً وعقلاءً فإنّ الغرض الأقصى من خلقته ناقصاً وإعطاء الاستعداد له للتكامل مع جعل وسائله له في نفسه وفي غيرها لكسب الكمالات العلميّة والأخلاقيّة بأسبابهما بالاختيار وكسب الحياة الطيّبة الدنيويّة والأُخرويّة المحبوبة والمطلوبة فطرةً بالعمل بالوظائف العمليّة اختياراً هو الوصول المذكور وتحصيلها بالاختيار، وإلّا فيخلق كلّ إنسان كاملاً من أوّل الأمر حتّى لايحتاج إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب وبيان الوظائف الاعتقاديّة والأخلاقيّة والعمليّة.

ومعلوم أنّ بيان الوظائف بسبب الرسل ـ سواء كانت إرشاديّة وبداعي الإرشاد أو باعثيّة وبداعي جعل الداعي إلزاميّة كانت أو غير إلزاميّة ـ يكون لأجل جعل ما يصير داعياً إلى أحد طرفي العمل المقدور تكويناً إيجاداً وتركاً لانتخاب القادر لأحدهما للوصول إلى ما يترتّب عليه ممّا هو كمال أو ما هو دخيل في الكمال أو ما يكون انحطاطاً أو ما هو دخيل فيه، فتكون متمّمة لأصل الخلقة، ودخيلة في حصول الغرض

منها، لاحتياج الإنسان إلى بيانها بسببهم لأجل خطائه في إدراك الواقعيّات كثيراً فيما يمكنه إدراكه ككثير من الاعتقاديّات، فإنّهم مختلفون في قوّة الإدراك وفي تحصيل الإدراك وأسبابه وعدم إدراكهم للوظائف العمليّة التي هي دخيلة في تحصيل الحياة الطيّبة الدنيويّة والأُخرويّة بجميع شؤونها وخصوصيّاتها، فيحتاجون إلى من يدركها من غير خطاء ويبيّنها لهم.

وكذا جعل الجزاء من الثواب والعقاب على إطاعتها ومخالفتها متمّم لجعل الوظائف ودخيل في عدم نقض الغرض من جعل الأحكام والوظائف، وبالواسطة متمّم للخلقة، دخيل في عدم نقض الغرض منها؛ لأنّ للإنسان شهوةً وغضباً داعيين إلى مخالفة الوظائف إذا لم تكن موافقةً لمقتضاهما، فلابدّ ممّا يكون هو رادعاً عن أن تكون متابعتهما مطلقة حتّى إذا اقتضت مخالفة الوظائف، وكذا لزوم إجرائهما بأقسامها في الدنيا والآخرة متمّم لجعل الوظائف في ترتّب ما أُريد من جعلها من العمل بها وجعلها داعياً للعمل بها حتّى يترتّب على العمل بها من جلب المصالح ودفع المفاسد أو رفعها، فإنّ الإنسان المكلّف بها إذا اعتقد بأنّه لايترتّب على موافقتها ثواب ولاعلى مخالفتها عقاب، أو اعتقد بأنّ ما أُوعد به من الثواب، أو أوعِد عليه من العقاب لايجري، لايعمل بها إلّا القليل والأوحديّ ممّن وصل إلى مقام العصمة أو من يتلو تلوه، فيكون عمله بها حبّاً أو شكراً لله كما في الحديث، فلايصل الإنسان إلى كماله الممكن الذي هو الغرض الأقصى والداعي للداعي النهائي من خلقته، وإليه يشير الآية الكريمة ﴿وَما خَلَقْتُ ٱلجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فإنّ

الإنسان إذا صار عبداً مطلقاً ومطيعاً له تعالى في جميع أعماله بـحيث لايعمل إلّا بما هو وظيفته في كلّ ما يفعله ويتركه، فقد وصل إلى مقام العبوديّة المطلقة التي هي أكمل وأفضل الكمالات الإنسانيّة؛ لأنّها من لوازم كمال العرفان بوجود المبدأ تـعالى وصـفاته الجـميلة والجـليلة، وأفعاله المتّصفة بالعدل والقسط وبالحكمة والإتقان والإصلاح وتخلية النفس وتزيينها بالأخلاق الكريمة الإلهـيّة وتـضعيف القـوى الشـهويّة والغضبيّة بأقسامها وجعلهما مطيعتين منقادتين لها، فلا تكـون النـفس مطيعة لهما بل هما مطيعتان لها وهي مُطاعة، وتستعملها فيما تريد ممّا ينفعها ولايضرّها وتترتّب عليها الكمالات الشامخة الرفيعة كالخشية من الله تعالى والرضا بقضائه وقَدَره والحبّ في الله والبغض في الله والصبر في طاعته وترك معصيته وفي المصائب المختلفة وعدم الشكوى عنها وهكذا.

وإذا وصل العبد إلى هذا المقام تصير نفسه محلّا قابلاً لإفاضة العرفان القلبي المفاض من الله تعالى أو جنوده، الذي يعبّر عنه بـرؤية القـلب، فيراه الأشياء به كما هي، ويتصرّف في الأشياء بإذنه تعالى.

وهذا المقام مقام العبد المطلق لله تعالى، فالعبوديّة المطلقة الاختياريّة أفضل الكمالات للإنسان، ولذا يرى الله تعالى مقام العـبوديّة المـطلقة الاختياريّة لنبيّه الأعظمﷺ من بين مقاماته وصـفاته الكـريمة حـقيقاً وحريّاً للعروج من المسجد الحرام إلى المسجد الأقـصى والسـير فـي ملكوت السماوات والوصول إلى مقام قرب «قاب قـوسين أو أدنـى» ولإيحاء الأسرار الخفيّة الإلهيّة إليه في مقام «قـرب قـاب قـوسين أو

أداني» كما في القرآن الكريم: ﴿سُبْحانَ ٱلَّذِى أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ ٱلْمَسْجِدِ الحَرامِ إِلَى المَسْجِدِ الأَقْصَى﴾[١] ﴿ثُمَّ دَنا فَتَدَلّىٰ * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ * فَأَوْحىٰ إِلىٰ عَبْدِهِ ماأَوْحىٰ﴾[٢]

فكونه تعالى عادلاً وحكيماً في أفعاله، ولم يكن ظالماً ولاغيا فيها، وصحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب لأجل عدم لزوم نقض الغرض من خلقة الإنسان الناقص المستعدّ للتكامل لعدم كفايتها وحده لترتّب الغرض منها عليها وهو الغرض الأقصى منها والداعي للداعي النهائي لها، أي الوصول إلى كماله الممكن له، وكذا صحّة غيرهما ممّا ذكرناه؛ لكون كلّها دخيلاً في ترتّب الغرض من الخلقة عليها كما ذكرنا، يصحّ فيما إذا كان الإنسان مختاراً في أعماله المقدورة، بمعنى كونه متمكّناً من كلّ من إيجادها والإمساك عنها عند تحقّق العلّة التامّة لإيجادها، ولايكفي تمكّنه من إيجادها حينئذٍ دون الإمساك عنها كما قالوا بكفايته حيث فسّروا العمل الاختياري بما يكون مسبوقاً بالإرادة والاختيار، التي هي الجزء الأخير من مبادي الاختيار التي هي المرجّحة لانتخاب أحد طرفي المقدور من الأعمال مع قولهم بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص ذاتاً محتاج في تماميّته وتأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور إلى المرجّح ومبادي الاختيار، فإذا كان المرجّح لأحد طرفي المقدور، لايتمكّن الفاعل القادر من الطرف الآخر؛ لعدم تماميّة العلّة الفاعليّة المحتاج إليها العمل المقدور، فالاختياريّة ـبمعنى تمكّنه من كلّ من

١. الإسراء (١٧) الآية ١.
٢. النجم (٥٣) الآية ٨ـ ١٠.

الإيجاد والإمساك عنه ـ لايتحقّق لأنّ المرجّح ـ الدخيل في تماميّة الفاعل القادر بالفعل دائماً ـ يكون لأحد الطرفين؛ إذ مع فرض المرجّح لكلّ منهما يقع التمانع والتزاحم، ولا يتحقّق شيء منهما، مع قولهم بامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لإيجاده فعند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل المقدور لايتمكّن الفاعل القادر من الإمساك عنه وتركه؛ للزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وقالوا بامتناعه مطلقاً حتّى لو كان الفاعل هو القادرَ لابالطبع؛ لما يترتّب على تخلّفه من الأمر الممتنع الكاشف إنّاً عن امتناع متبوعه وما يترتّب عليه وقد مرّ بيانه والجواب عنه.

وبالجملة، كونه تعالى عادلاً حكيما، وصحّة إرسال الرسل، وإنزال الكتب إلى آخِرِ ما ذكرناه يصحّ فيما إذا كان الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل المقدور اختيارياً، بمعنى كونه متمكّناً من الإيجاد والإمساك عنه الذي هو محلّ البحث بين الأشاعرة والعدليّة من المعتزلة والشيعة لا بمعنى كون العمل المقدور مسبوقاً بالإرادة والاختيار التي هي الجزء الأخير لمبادي الاختيار التي هي المرجّح لأحد طرفي العمل المقدور من الإيجاد أو الترك.

ولوكان الطرف الآخر غير متمكّن منه وغير مقدور كما قالوا في ردّ الأشاعرة.

ولو لم يكن الفاعل القادر متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه على البدل حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده لَترتّب على عدم تمكّنه المذكور التوالي الفاسدة العقليّة والنقليّة الكاشفة عن فساد متلوّها،

وتكون برهانا إنّـيّاً على عدم صحّته، فلابدّ من أن يكون متمكّناً من كلّ منهما على البدل، فتكون التوالي الفاسدة المترتّبة عـلى عـدم التـمكّن المذكور دليلاً على وجوده؛ لترتّبها على عدمه دون وجـوده؛ إذ الأمـر دائر بين الوجود والعدم، فإذا لم يصحّ العدم، فالوجود صحيح، وإلّا فيلزم الخلف والتناقض، والتوالي الفاسدة على قسمين: أحدهما عقلي، والآخر نقلي.

وحيث إنّ القائلين بالجبر في أعمال الإنسان بعضهم يقولون بأنّ العلّة الفاعليّة لأعماله والموجدَ لها هو الله تعالى ـالعـياذ بـالله ـ كـالأشاعرة وبعض الفلاسفة والحكماء مع الفرق بينهما بأنّ الأشـاعرة يـقولون: إنّ العلّة التامّة لأعمال الإنسان هو الله تعالى ولا دخل لعلل ماسوى الله في تحقّقها إلّا أنّ عادة الله جرت فـي إيـجاد أعـماله عـند تـحقّق عـللها التكوينيّة فيوجدها عند تحقّقها، مثلاً يوجد تكلّم الإنسان عند تحقّق كلّ ماله الدخل في تحقّقه من الأسباب غير ما سوى، الله كسلامة اللسـان والقدرة عليه، وتحقّق مبادي الاختيار، فيوجد الله تعالى حينئذٍ تكلّمه من دون أيّ دخل لشيء من أجزاء العلل التكوينيّة في وجود تكـلّمه، ويعبّرون عن إيجاد الله تعالى له بـ«خلقه»، وعن مقارنة إيجاده لتحقّق علل ماسوى الله التكوينيّة بـ«الكسب»، فـيقولون بأنّ تكـلّم الإنسـان خلقه الله بمعنى أنّه أوجـده وهـو مـخلوق له، وكَسَـبَه الإنسـان وهـو مكسوب له، وبأنّ بعض الحكـماء يـقول بـأنّ الله تـعالى هـو الفـاعل والموجِد لأعمال الإنسان، وعلل ماسوى الله من العلل التكوينيّة تكون من قبيل العلل المعدّة والقابليّة وشرائط القـابل الأعـمّ مـن المـعروض

للعرض ومحلّ الصور الجسميّة والمتعلّق كالبدن للنفس.

وحيث إنّ علل ما سوى الله من الممكنات، ومحتاجة إلى العلّة، فهي من أفعال الله تعالى أيضاً وموجودة بإيجاده فكلّ من عمل الإنسان وعلله التكوينيّة موجود بإيجاده تعالى، فيرجع إلى قول الأشاعرة.

ويلحق بهما العرفاء، والفرق بينهما وبينهم أنّهما يعتقدان بتعدّد الله تعالى والإنسان وجوداً، وأنّهم يقولون بوحدة الوجود والموجود خارجاً وهو الموجود الواحد الشخصي لابشرط وهو موجود واحد شخصي واجب بالذات لابشرط واللاتعيّن من جميع الجهات، فيكون قابلاً للتقيّد بالماهيّات الممكنة والأعيان الثابتة، الموجبِ لإمكان ترتّب آثار الماهيّات الممكنة عليه وقد مرّ بيانه سابقاً، فهو الفاعل لجميع أعمال الإنسان والموجِد لها؛ لعدم وجودٍ للإنسان بوجود مختصّ به، فإنّ تقيّد الوجود الواجبي بالماهيّات والأعيان الثابتة لا يوجب وجود الماهيّات المختصّ بها، وإنّما هي باقية على الاتّصاف بالعدم كما صرّح به في اصطلاحات العرفاء وغيرها.

وبعضهم يقولون بأنّ الإنسان هو الفاعل والموجِد لأعماله المقدورة لكنّهم يقولون بالجبر وعدم تمكّن الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه بل من الإيجاد فقط دون الترك والإمساك عنه؛ لأجل كونهم قائلين بكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور، وبامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لإيجاده مطلقاً حتّى فيما إذا كانت العلّة الفاعليّة والمقتضي والموجِد له هو الفاعلَ القادر وقد

مرّ بيان كلٍّ من الدليل لهم والجواب عنه.

فلابدّ من بيان التوالي الفاسدة المترتّبة على القول بالجبر في أعمال الإنسان المقدورة في موردين: أحدهما يختصّ بما يترتّب على قول البعض الأوّل والقائلين بأنّ الفاعل والموجد لأعمال الإنسان هو الله تعالى، والآخَر بما يترتّب أيضاً على البعض الثاني والقائلين بأنّ الفاعل والموجد لأعماله المقدورة نفسه لاغيره.

أمّا ما يترتّب على الأوّل، فما يترتّب على خصوص قول الأشعري هو سدّ باب الاستدلال على وجود الصانع و الباري تعالى بوجود ما سوى الله من الحوادث بالبرهان الإنّي، وذلك لأجل الاختلاف بين غير المحقّقين من أهل الكلام والمحقّقين منهم والحكماء في أنّ المحوج لما سوى الله في وجودها إلى غيرها المنجرّ إلى إثبات الصانع تعالى.

في أن المتصوَر لاحتياج الممكن إلى الله أربعة: الإمكان، الحدوث، المركّب منهما، الإمكان بشرط الحدوث. ومختار الأشعري هو الثاني أي الحدوث

هل هو إمكانها أو حدوثها أو المركّب منهما أو الإمكان بشرط الحدوث؟

واختارت الأشاعرة الثاني، أي حدوثها كما هو المذكور في كلماتهم المكتوبة في كتبهم الكلاميّة، وعلى مختار هم يتوقّف إثبات الصانع والعلم به على القياس الذي يكون العلم بكلّ من صغراه وكبراه موجباً للعلم بوجود الصانع بمعونة بطلان الدور والتسلسل، أو برهان الخلف على ما هو التحقيق عندنا، فيقال: العالم حادث، وكلّ حادث محتاج إلى محدث، والعلم بالصغرى يحصل بالحواسّ وبغيرها، ولكنّ العلم بالكبرى لاطريق إليه بناء على أن المحوج إلى العلّة هو حدوث الحادث إلّا الاعتقاد، والعلم بأنّ كلّ إنسان تحقّق عمله المقدور الذي من الحوادث

والموجودات بعد العدم من بين الحوادث يحتاج إلى الفاعل والموجِد له ولم يوجد بدون العلّة والموجد ثمّ يقاس غيره من الحوادث به، ويقال: فكما أنّ هذا الحادث يحتاج إلى العلّة الموجدة لِعلْمنا بأنّ وجوده معلول لها، فغيره أيضاً يحتاج الى العلّة الموجدة أيـضاً؛ لعـدم الفـرق بـينهما في الحدوث، وأنّهما مشتركان فيه، فإن كان اتّصاف عمل الإنسـان بـه موجباً لاحتياجه إلى العلّة الموجدة، فاتّصاف غيره به كافٍ فيه أيضاً.

إن قلت: نفس حدوث الحادث يكفي في احتياجه في وجـوده إلى الغير وهو متحقّق في كلّ حادث، ولا يختصّ بعمل الإنسال حتّى يقاس به غيره.

قلت: حدوث الحادث إن كان علّة لاحتياجه إلى العلّة المـوجدة له ـ كما هو مختار الأشعري كالإمكان الماهوي أو الوجودي عند الحكيم ـ لم يكف لإثبات الصانع بسبب وجود الحادث لأجل كونه علّة، لاحتياج وجود الحادث إلى غيره،ويلزم سدّ باب إثبات الصانع إن لم يـثبت أنّ عمل الإنسان المقدور الذي هو من الحوادث يحتاج فـي وجـوده إلى الإنسان القادر، وأنّه بقدرته يوجده، ثمّ يقاس به غيره من الحوادث في احتياجها إلى العلّة الموجدة لها، لاشتراكها في الجامع والقدر المشترك الذي هو الحدوث.

وذلك لأنّ مـعنى عـلّة الاحـتياج إلى العـلّة المـوجِدة أنّ للشـيء خصوصيّةً تستدعي وتقتضي أنّه في وجوده محتاج إلى العلّة الموجدة له، فإن يوجد مع تلك الخصوصيّة بدونها، يترتّب عليه تالٍ فاسدٌ عقلي، وأمر ممتنع محال كاشفٌ إنّاً عن فساد متلوّه وامتناعه، مثلاً بناء عـلى

أصالة الوجود في الممكنات أيضاً يقال: الوجود الإمكاني ممكن الوجود، وعلّة احتياجه إلى العلّة الموجدة له هو إمكان وجوده، وإمكان الوجود معناه افتقار ذاته واحتياجه إلى غيره، وأنّ ذاته متعلّقة ومرتبطة به، وليس قائماً بذاته كالواجب تعالى حيث إنّ وجوده واجب بالذات، ووجوبه الذاتي واتّصافه بوجوب الوجود بالذات يقتضي أنّ وجوده قائم بنفسه، ولا يحتاج فيه إلى غيره وأمرٍ خارج عن ذاته مطلقاً، فإن تحقّق ممكن الوجود بدون العلّة الموجدة له، يلزم التناقض؛ إذ مع فرض كونه ممكنَ الوجود ذاتاً، واتّصافه به ذاتاً بالمعنى المذكور إنْ يوجد بدون العلّة الموجدة، يلزم أن يكون ما ذاته قائم بالغير ومحتاج إليه غيرَ قائم به وغيرَ محتاج إليه، كما أنّه إن كان وجود الواجب قائماً بالغير ومحتاجاً إليه، يلزم التناقض، وأنّ ما ليس قائماً بالغير و محتاجاً إليه يكون قائماً به ومحتاجاً إليه؛ لأنّه خلاف مقتضى وجوبه الذاتي وكونه متّصفاً به ذاتاً، ولذا يكون علّة عدم احتياج وجود الواجب بالذات والمبدأ تعالى هو وجوبه الذاتي وكونه متّصفاً به بالذات، فإن كانت علّة احتياج الحادث والموجود بعد العدم إلى غيره، والعلّة الموجدة له هي حدوثَه ـ حيث إنّه واجد له ذاتاً، لأنّه إمّا ذاتيُّ باب البرهان له إن كان المراد منه هو المفهومَ المنتزع منه، وإمّا عين ذاته ووجوده الخارجي إن كان المراد منه هو الوجودَ الخارجي بعد العدم ـ فلابدّ من أن يلزم التناقض من تحقّقه خارجاً بدون العلّة الموجدة له مع اتّصافه به ذاتاً وأنّما يحتاج إلى الغير لم يكن محتاجاً إليه لكن حدوث الحادث ـ وإن كان ذاتيّاً له بالمعنى المذكور ـ ليس علّةً لاحتياجه إلى العلّة الموجدة له؛

لأنّه إن كان المراد منه هو مفهومَه المنتزع من وجوده بعد العدم.

فإن كانت العلّة للاحتياج هو المفهومَ المنتزع مع قطع النظر عن وجوده الخارجي بالعرض من باب وجود المقبول بوجود القابل، فهو أمر اعتباري[١] لايصلح ولايصحّ لأن يكون علّةً ودخيلاً في احتياج الوجود الخارجي بعد العدم، وإن كان بلحاظ وجوده الخارجي بالعرض علّةً لاحتياجه إلى العلّة الموجدة لوجود الحادث خارجاً، يلزم الدور؛ لأنّ وجوده بالعرض متأخّر رتبةً عن وجود منشأ الانتزاع الذي هو وجود مجازي له وعلّة قابليّة له، فهو متوقّف على منشأ انتزاعه، فلو كان منشأ انتزاعه متوقّفاً عليه، للزم الدور.

وإن كان المراد من حدوث الحادث وجودَه الخارجي بعد العدم، وأنّه علّة لاحتياج الحادث إلى العلّة الموجدة له، يلزم أن لايحتاج الحادث في بقائه إلى العلّة، ويصير واجب الوجود بالذات بعد أن لم يكن كذلك كما هو مقالة المفوّضة المرتّب عليها التالي الفاسد العقلي كما يجيء فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ فإذا لم يكن حدوث الحادث علّة لاحتياجه في وجوده إلى العلّة الموجِدة له لما ذكرناه.

فإن تحقّق ووجد في الخارج بدون العلّة الموجدة له مع اتّصافه به، لايترتّب على وجوده بدونها تالٍ فاسد عقلي كالتناقض ونحوه، ولازمه أن ينسدّ باب إثبات الصانع بسبب وجود الحوادث، ولايمكنَ إثباته به من باب برهان «الإنّ» كما هو المعروف؛ لإمكان وجود الحادث بدون

---

١. أي له وجود ذهني حقيقي، وليس له وجود خارجي حقيقي مختصّ به، بل له وجود خارجي مجازي وبالعرض؛ لكونه منتزعاً من المنشأ الخارجي لا أنّه اعتباري محض في قبال النفس الأمري.

العلّة الموجدة له بناء على القول بكون حدوث الحادث علّةً لاحتياجه في وجوده إلى العلّة الموجدة له، مع أنّ كلّ حادث ممكن الوجود؛ لأنّه إمّا وجوده أصيل، وإمّا ماهيّته، وأيّ منهما كان أصيلاً يكون ممكناً، وإمكانه علّة لاحتياجه إلى العلّة الموجدة له بدون تالٍ فاسد عقلي، فالحادث من جهة إمكانه محتاج إلى العلّة الموجدة له، فلو وُجد بدونه، للزم التناقض.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ حدوث الحادث وإن لم يكن في نفس الأمر علّةً لاحتياج وجوده إلى العلّة الموجدة له إلّا أنّه يكون دليلاً وعلّة للعلم بأنّ وجوده ليس قائماً بذاته كالواجب تعالى، وبأنّ وجوده قائم بغيره؛ مع قطع النظر عن كونه دليلاً على إمكانه لأنّه لوكان قائماً بذاته وغير محتاج إلى العلّة الموجدة له، لكان أزلاً وأبداً كما هو شأن الوجود الواجب بالذات، والمفروض أنّه حادث وموجود بعد العدم ولم يكن موجوداً أزلاً وفيه، فحدوث الحادث وإن لم يكن دخيلاً في نفس الأمر في وجوده والعلّة النفس الأمريّة له لكن يكون علّة العلم بأنّ وجوده ليس قائماً بذاته حتّى لايحتاج إلى العلّة الموجدة له؛ إذ لو كان قائماً بذاته، لكان موجوداً أزلاً والمفروض أنّه حادث، فوجوده ـ سواء كان عينَ ذاته كالقول بأصالة الوجود في الممكنات، أو لم‌يكن عين ذاته كالقول بأصالة الماهيّة فيها ـ حيث يكون حادثاً وموجوداً بعد العدم يدلّ حدوثه على أنّه ليس قائماً بذاته بل بغيره، فلا معنى لكونه موجوداً بنفسه وبدون العلّة الموجدة؛ لأنّه مستلزم لكونه قائماً بذاته وغيرَ محتاج إلى غيره، فلابدّ من أن يكون متحقّقاً أزلاً لابعد العدم وهو ينافي

حدوثه ووجوده بعد العدم.

ولايعقل الاتّفاق والصدفة مع كونه حادثاً؛ لأنّ معنى كونه مـوجوداً بنفسه وبدون العلّة إمّا كونه قائماً بنفسه وغيرَ محتاج إلى غـيره وأنّـه بذاته موجود لوجوب وجوده، فـهو الواجب بـالذات والمـفروض أنّـه حادث والواجب بالذات موجود أزلاً وأبداً، فهو ممكن بالذات وكـان محتاجاً إلى علّة الوجود؛ لعدم وجدانه له وعدم اتّصافه به ذاتـاً عـلى الفرض لإمكانه، ومع كونه ممكناً، فإن لم‌تكن علّة وجوده غيرَه، فلابدّ من أن يكون موجداً لنفسه وعلّة لوجود نفسه.

ويرد عليه أنّه محال؛ لأنّه من جهة كونه علّة لايحتاج إلى نفسه، ومن جهة كونه معلولاً محتاج إلى نفسه وهذا تناقض.

وأيضاً إمّا أن يوجِد نفسه في حال وجوده وهو تحصيل الحـاصل، وإمّا في حال عدمه، فيلزم تأثير المعدوم في الموجود فاتّصاف ممكن الوجود بالذّات بالاتّفاق وبدون العلّة له وبنفسه أمر محال، سواء كـان حادثاً أو غير حادث فحدوث الحادث يكون علّة العلم لاحتياجه إلى الغير مع قطع النظر عن كونه دليلاً على إمكانه، وعلى أيّ حالٍ، الإشكال وارد على الاشعريّ؛ لأنّه قائل بأنّ حدوث الحادث علّة واقعيّة ودخيل في نفس الأمر في وجوده كالإمكان عند الحكيم.

في أنّ عليّة الحدوث كـما ذهب إليـه الأشـعري غـير صحيحة

ولايرد الإشكال المذكور على الحكيم؛ لأنّه يقول بأنّ علّة الاحتياج إلى العلّة الموجدة لما سوى الله تعالى هو إمكانه إمّـا المـاهوي، وإمّـا الوجودي على القولين في الأصالة في الممكنات.

فـي أنّ الإشكـال الوارد عـلى عـليّة حـدوث الحـادث لايـرد عـلى عـليّة إمكانه كما ذهب إليه الحكيم

وقد يقال: إنّ حدوث الحادث يدل على إمكانه الذاتي، والوجه في

قد يقال: إن وجه عليّة حدوث الحادث هو كشفه عن إمكانه، فالحدوث علّة لكشفه عن إمكانه

دلالته عليه أنّ الموجود الخارجي دائر بين واجب الوجود بالذات، وممكن الوجود بالذات، ومنحصر فيهما؛ لامتناع تحقّق ممتنع الوجود ذاتاً أو وقوعاً، وحدوث الحادث دليل على عدم كونه واجبَ الوجود بالذات، وإلّا كان موجوداً أزلاً لابعد العدم، وكان متّصفاً بالقديم لابالحادث أي غير مسبوق لابالغير ولابالزمان، فإذا لم‌يكن واجبَ الوجود بالذات والقديمَ؛ لحدوثه المفروض، فيكون ممكنَ الوجود بالذات؛ لانحصار الموجود الخارجي فيهما، فإذا لم‌يكن الموجود المعلوم وجوده أحدهما، فيكون الآخر، وإلّا فيلزم الخلف؛ للعلم بأنّه ليس غيرَهما، فحدوثه دليل على عدم كونه واجبَ الوجود بالذات، وبضميمة انحصار الموجود الخارجي فيهما والعلمِ بأنّه أحدهما، وبأنّه ليس غيرهما يحصل العلم بكونه ممكنَ الوجود بالذات.

وحيث إنّ ممكن الوجود بالذات له جهتان وحيثيّتان، ومركّب من أمرين: ماهيّته ووجوده ـ لذا يقال: «كلّ ممكن زوج تركيبي له ماهيّة ووجود» وإن كان المتحقّق في الخارج أحدَهما لا كليهما كما ثبت في محلّه ـ والإمكان الذاتي لماهيّة وكونها متّصفة به بالذات ـ إن كانت متَحقّقة في الخارج بناء على أصالة الماهيّة في الممكنات لابانضمامه إليه، ولذا يكون المفهوم المشتقّ منه محمولاً من صميمه وذاتيَّ باب البرهان ـ معناه خلوّ ماهيّته عن الوجود والعدم، وليس شيء منهما لاتمامَ ذاته ولا بعض ذاته، فليست واجدة لشيء منهما ذاتاً، ومعنى الإمكان الذاتي لوجوده ـ إن كان متحقّقاً في الخارج كذلك ـ هو افتقاره إلى غيره ذاتاً وأنّ ذاته التي هي عين وجوده مرتبطة ومتعلّقة بغيره، وأنّه

متّصف به ذاتاً، والمفهوم المشتقّ منه ينتزع من ذاته بلاضمّ ضميمة، ويكون محمولاً من صميميه وذاتيَّ باب البرهان، وليس إمكانه بمعنى خلوّ ذاته عن الوجود والعدم؛ للزوم سلب الشيء عن نفسه إذ الوجود بناء على أصالته عين ذاته، وقد قلنا: إنّ حدوث الحادث وإن لم يكن علّة في نفس الأمر؛ لاحتياجه إلى العلّة الموجدة ولكنّه دليل وعلّة العلم؛ لعدم كونه قائماً بنفسه، وواجبَ الوجود وغيرَ محتاج إلى غيره، وإلّا كان موجوداً أزلاً، فيكون قائماً بغيره؛ لعدم معقوليّة الصدفة وكونِ الموجود موجوداً بنفسه وبلاعلّة موجدة في غير القائم بنفسه وواجبِ الوجود بالذات مطلقاً؛ للزوم كونه علّة وموجداً لنفسه وهو مستلزم للتالي الفاسد كما مرّ بيانه، فحدوث الحادث إذا أُحرز يكون دليلاً على أنّه قائم بغيره ولوجوده علّة موجدة، فيمكن إثبات الصانع به مع قطع النظر عن إمكانه وإن كان كلُّ حادث ممكن الوجود؛ لانحصار الموجود الخارجي في الواجب بالذات والممكن بالذات، وإذا لم يكن واجباً بالذات كما هو المفروض، فيكون ممكناً بالذات.

إلّا أنّ الكلام في أنّ حدوث الحادث يكفي في دلالته على كونه قائماً بالغير مع قطع النظر عن إمكانه الذي لاينفكّ عنه وفرض عدم إحرازه أيضاً، فيمكن إثبات الصانع بسببه وإن لم يكن العلّة النفس الأمريّة؛ لاحتياجه إلى العلّة الموجدة له.

في أنّ لازم كون الله تعالى موجداً للأشياء هو جواز كونه تعالى ظالماً وعابثاً العياذ بالله

وممّا يترتّب على قول من يقول بأنّ الفاعل والموجد للأشياء الممكنة ـ ومنها أعمال الإنسان المقدورة ـ هو الله تعالى ـ سواء لم يكن لغير الفاعل من علل ما سوى الله كالقابل وشرطه والعلّة المعدّة تأثير في

المعلول كما هو قول الأشعري، والظاهرُ من بعض كلمات الأشعري ودلائله أنّ الوجه في إيجاده تعالى للأشياء لكونه هو الفاعلَ الأقوى، فيمنع عن تأثير غيره من الفواعل سواء كان أثرها موافقاً لأثره أو منافياً له لا أنّه ليس لعلل ما سوى الله الأثر المختصّ به؛ لعدم وجدانها للخصوصيّة الدخيلة في أثرها المختصّ بها، أو كان لها التأثير المختصّ بها كما هو قول الحكيم وقد يعبّر عنها بـ«ما به» أو مَجرى الفيض في قبال «ما منه» أي الفاعل والموجِد ومعطي الوجود ـ جواز وإمكان أن يكون الله تعالى ظالماً وعابثاً؛ لأنّه هو الموجِد لكلّ شيء ممكن الوجود.

التوالي الفاسدة المترتّبة على الجبر

ومنه أعمال الإنسان المقدورة التي منها ما هو ظلم على الغير كالقتل بغير حقّ، وغصب مال الغير وضرب الغير للتشفّي كضرب اليتيم له، وإتلاف مال الغير عمداً بإحراقه وإتلافه وإعدامه ونحوها، فإن كان الفاعل لأعمال الإنسان هو الله تعالى وهو موجدها، فهذه أفعال الله تعالى، فهو الظالم للإنسان المستند إليه.

ومنه الأعمال المقدورة التي لايترتّب عليها فائدة وتكون لغواً، فإنّ الموجد لها هو الله تعالى على قول الأشعري وبعض الحكماء، فهو اللاغي والآتي بعمل بدون فائدة المنافي للحكمة، وكإرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام، لأنّ إرسال الرسل لأجل هداية الناس وبيان وظائفهم الاعتقاديّة والأخلاقيّة والعمليّة التي يوجب العملُ بها تكاملهم وسعادتهم الدنيويّة والأُخرويّة، وكذا إنزال الكتب وجعل الأحكام التي يتضمّنها الكتب.

والغرض من جعل الوظائف وبيانها بلسان الرسل والكتب جعل

في أن الغرض من جعل الأحكام هو جعل ما يمكن أن يصير داعياً لاختيار أحد طرفي المقدور

مايمكن أن يصير داعياً للناس لاختيارِ وانتخابِ أحد طرفي المقدور من متعلّقات الوظائف، فيجعلونه مرجّحاً لإعمال القدرة في متعلّقها فعلاً أو تركاً، ويعملون بمقتضاه بإعمال القدرة فيما يقتضيه ويدعو إليه، وإذا لم تكن أعمال الإنسان عملاً له بإيجاده أو إمساكه، وكان عملاً لله بإيجاده وإمساكه، فكلّ ما ذكر يكون لغواً وبلا فائدة.

وكذا جعل الثواب على موافقة الوظائف، وجعل العقاب على مخالفتها لأنّهما لتقوية داعويّة الوظائف في مقام العمل بها، وهي تتوقّف على قدرة الإنسان المكلّف على عمله المقدور وتمكّنه، ومع كونه بإيجاده تعالى وفعلاً له لايبقى لها مجال لهما، فيكون جعلهما لغواً.

في أنّ لازم الجبر الآخر هو عقاب غير المرتكب للعصيان وهو ظلم، تعالى الله عنه

ومن مصاديق الظلم المستند إليه تعالى ـ على القول بأنّ الله موجد أعمال الإنسان وفاعلها ـ إجراء العقوبات المقرّرة للإنسان لأجل مخالفته للوظائف أعمّ من العقوبات الدنيويّة والأُخرويّة، فإنّه بغير استحقاق لها؛ لأنّ المخالفة على الفرض من فعل الله، فكيف يستحقّ غير الفاعل العقوبةَ فإنّه لم يعمل ما يوجب العقوبة ولم يفعله، فيعاقب غير المرتكب لها وهذا ظلم صريح بيّن أعاذنا الله من هذه المقالة وأمثالها، ومعلوم أنّ الظلم مطلقاً من العناوين القبيحة عقلاً وعقلاءً.

وقد أرشد إلى قبحه الشرع، وأكّد عليه كتاباً وسنّةً وقد أنكراه شديداً، وأنّه لا يصحّ ولا ينبغي صدوره مطلقاً من أيّ فاعل مدرك له ولقبحه، فإنّ قبحه متّفق عليه الكلّ ومن المشهورات العامّة، وجميع العقلاء يذعنون بقبحه كإذعانهم بحسن العدل حتّى غير الملّيين ويكونان

كالبديهيّة الأوّليّة في أنّ تصوّر الموضوع والمحمول يكفي في التصديق بالثاني للأوّل.

والفرق بينهما وبين البديهيّة الأوّليّة أنّ المحمول فيهما اعتباري عقلائي دعا إلى اعتباره كما يكون الأمر كذلك في الأحكام الشرعيّة أعمّ من التكليفيّة والوضعيّة، اللتين فيهما الملاك الواقعي والنفس الأمري في متعلّقها أو في نفسها الذي يكون العمل بهما دخيلاً في تحقّقه خارجاً، والمحمول فيها أمر واقعي نفس الأمريّ وإن قال بعض بأنّ المحمول فيهما أي الحسن والقبح أيضاً من الأُمور النفس الأمريّة لاالاعتباريّة وهو في غير محلّه كما حقّقناه في علم الأُصول.

في المراد من الحسن والقبح في مورد البحث

ولايخفى أنّ المراد من الحسن والقبح هنا وفي مورد البحث استحقاق الفاعل للعمل للمدح أو الذمّ والثواب أو العقاب إن كان إنساناً لأجل عمله الموجب لاستحقاقه لأحدهما ويعبّر عنهما بالحسن الفاعلي والقبح الفاعلي.

ويجيئان أيضاً إمّا بمعنى الكمال والنقص نحو «العلم حسن» أي كمال إدراكي للإنسان، و«الجهل قبيح» أي نقص إدراكي له وعيب له، و«السخاوة حسنة» أي كمال أخلاقي له، و«البخل قبيح» أي نقص أخلاقي له.

أو بمعنى الملاءمة والموافقة للطبع والمنافرة له، نحو «الغذاء الحلو حسن» أي موافق لطبع البعض ومزاجه، و«الغذاء المرّ قبيح» أي غير موافق ومنافر للطبع والمزاج.

أو بمعنى موافقة الغرض والهدف والمنافرة له نحو «قتل زيد حسن»

أي موافق لغرض أعدائه وقبيح أيضاً أي منافر لغرض أحبّائه.

وإمّا بمعنى المصلحة والمفسدة مثلاً يقال: ردّ الأمانة حسن أي ذو مصلحة، وإتلاف مال الغير قبيح أي ذو مفسدة.

ويرجع المعنى الأخير إلى مصلحة العمل ومفسدته، ويعبّر عنه بالحسن الفعلي والقبح الفعلي؛ إذ الغرض من العمل هو المصلحة المعلومة الداعية إلى العمل أو المفسدة المعلومة كذلك، وليس شيء من المعاني المذكورة غير المعنى الأوّل محلّ البحث هنا وليست هي المرادَة منهما في باب حسن الأعمال المقدورة للإنسان وقبحها، فالعدل والعمل المتّصف به صدر من أيّ فاعل ـ سواء كان هو الله تعالى أو الإنسان ـ يكون حسناً أي موجباً لاستحقاق فاعله للمدح (ستايش) على عمله، والظلم والعمل المتّصف به الصادر من أيّ فاعل كذلك يكون قبيحاً، أي موجباً لاستحقاق فاعله للذمّ (نكوهش) على عمله.

وأمّا استحقاق الثواب والعقاب فلامعنى لهما لله تعالى فإنّه لايتأثّر من الثواب ولا من العقاب حتّى يستحقّهما فإنّه موجود كامل من جميع الجهات لاتأثير لشيء في أن يوجب كماله أو زيادته ولا في أن يوجب نقصه وتألّمه.

و[أمّا] جواب الأشعري عن التالي الفاسد والإشكال، فبأنّ استحقاق الإنسان للمدح والثواب لعمله الحسن والعدل واستحقاق الذمّ والعقاب لعمله القبيح والظلم؛ لأجل كونه محلّاً لهما؛ وكونهما كسباً له؛ لأجل محلّيّته لهما وإن كانا بإيجاد الله تعالى ففي غير محلّه؛ لأنّه.

أوّلاً: لا دخل لهذا المحلّ وهو الإنسان بوجه في تحقّق العدل أو

الظلم ولو بنحو العلّة القابليّة كما صرّحت الأشاعرة بـه، وأنّ عـلل مـا سوى الله تعالى لادخل لها بوجه في عمل الإنسـان، فكـيف يسـتحقّ الإنسان الذي هو المحلّ لهما المدح والذّم، أو الثواب والعـقاب بـهما، وصرف مقارنة فعل الله تعالى من العدل أو الظلم التي هي منشأ انـتزاع مفهوم الكسب منهما لايوجب استحقاقه لأحدهما لمـحلّهما مـع عـدم دخالة المحلّ بوجه في منشأ الانتزاع الذي هو فعل الله تعالى بـالحمل الشائع على مذهب الأشاعرة من أنّه لامـؤثّر فـي الوجـود إلّا الله أي أجزاء العلّة من العلل التكوينيّة ممّا سوى الله تعالى ليس لشـيء مـنها التأثير المختصّ به وتمام التأثير في كلّ ممكن الوجود له تعالى وهـو العلّة التامّة لإيجاد كلّ ممكن الوجود.

عدم صحة الكسب الأشعري لتـعلق التكـليف بـعمل الإنسان

وثانياً: إن كان الكسب فعلاً فإن كان فعلاً للإنسان، فهو خلاف مذهب الأشعري من أنّه لامؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى، وإن كان فعلاً لله تعالى، فالإشكال باقٍ بحاله.

وقد انقدح ممّا ذُكر أنّه إن كان الفاعل لأعمال الإنسان هو الله تعالى لأجل أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، فأعمال الإنسان الواقعة عبثاً وبلا غرض وفائدة هي أفعال الله تعالى؛ لأنّه موجدلها وهـو مـنافٍ لكـونه تعالى حكيماً لايصدر منه إلّا الأفعال المتقنة وذوات المنافع والمصالح، ومعلوم أنّه لاينبغي صدور العمل العبث وبلا فائدة من العاقل عند العقل والعقلاء لقبحه، وكيف ينبغي صدوره من الله الذي هو خالق العقل والعقلاء.

وقول الأشعري: إنّ المتّصف بالظلم والعبث هو الإنسان، فهو الظالم والعابث لا الله تعالى؛ لأنّ الخالق والموجد لشيء ـومنه أعمال العبادـ

عدم صحة كلام الأشعري في نسبة الظلم والعبث إلى الإنسان

لايتّصف به، وإنّما المتّصف به هو المحلّ، فالخالق والموجد لشيء غيرُ المتّصف، ألاترى أنّه إذا أوجد الله تعالى السواد أو البياض في محلّ، فهو لا يتّصف بالسواد و البياض، ولا يصحّ أن يقال: الله أسودُ أو أبيضُ وإنّما يصحّ اتّصاف المحلّ بهما كالجسم، فالمتّصف بالظلم والعبث هو الإنسان؛ لأنّه محلّهما، ولا يتّصف بهما الله تعالى، لأنّه خالقهما وموجدهما، فيصحّ أن يقال: الإنسان ظالم وعابث، ولايصحّ أن يقال: الله ظالم وعابث، لاوجه له.

وذلك أنّ غالب مبادي العناوين المشتقّة تعلّقيّ الوجود بالموجد له وبغيره، وتعلّقه بغير الموجد يختلف حسبَ اختلاف مباديها، وتعلّق وجود المبادي بالموجد وبغيره يوجب صحّة اتّصاف كلّ منهما بصفة، فإذا ضرب زيد عمراً، يتّصف زيد بالضارب وعمرو بالمضروب، ولذا ينتزع مفهوم «الضارب» من زيد المقيّد بإيجاد الضرب، والمضروب ينتزع من عمرو المقيّد بكونه محلّاً لوقوع الضرب عليه، وإذا سوّد شخص جسماً، فالشخص يتّصف بالمسوِّد، والجسم يتّصف بالسواد، فيقال: الشخص مسوِّد أي موجد للسواد، والجسم أسود أي محلّ حلَّ فيه السوادُ وعرض عليه، لتعدّد تعلّق وجود المبدأ بالفاعل وغيره الموجب لصحّة اتّصاف كلّ من الفاعل وغيره بصفة، فكلّ من الصفتين يدلّ على أحد التعلّقين لوجود المبدأ للصفتين، وهيئة المشتقّات الوصفيّة تختلف معاينها ومفادها من جهة الدلالة على التعلّقين لغةً وعرفاً، وبعض يدلّ على تعلّق وجود المبدأ لها بالفاعل والموجد له، وآخَرُ يدلّ على تعلّق وجوده بغير الفاعل والموجد الذي يختلف حسب

تعلق مبادي المشتقّات بالموجد

اختلاف تعلّق وجود المبدأ بغير الفاعل والموجد له، فالظالم والضارب والآكل والشارب ونحوها أُطلق على موجد مبدئها، وتدلّ عليه لغة وعرفاً، والأسود والأبيض والأحمر والقاعد والجالس والمضروب ونحوها تدلّ على المحلّ والمعروض القائمِ به وجودُ المبدأ أيضاً لغة وعرفاً.

اتّصاف الفاعل والموجد بمبدأ المشتقّات

فقول الأشعري بعدم صحّة اتّصاف الفاعل والموجد للمبدأ به مطلقاً في غير محلّه لابحسب نفس الأمر، ولا لغةً، لوجود ملاك اتّصاف كلّ من الفاعل والموجد لمبدأ الاشتقاق وغيره بمبدأ المشتقّات في غالب الصفات، ولذا يصحّ انتزاع مفهوم المشتقّ من منشأ انتزاعه لاجل كلّ من الجهتين الحاكي عن منشأ انتزاعه كما بيّنّا وهي التي تكون تعلّقيَّ الوجود بهما، هذا من جهة وجود ملاك الاتّصاف بالمبدأ.

وأمّا لغةً، فقد بيّنّا أنّ هيئة المشتقّات الوصفيّة مختلفة في الدلالة على الجهتين: جهةِ تعلّق وجود المبدأ بالفاعل والموجد له كالظالم والضارب والناصر، وجهةِ تعلّقه بغيره كالمحلّ كالمضروب والأسود والمقتول والمنصور والأبيض.

اختلاف هيئة المشتقّات في الدلالة على الفاعل والحمل

والقسم الأوّل: مفهومه ينتزع عن ذات الفاعل مقيّداً بقيام وجود المبدأ به قياماً صدوريّاً.

وبعبارة أُخرى: مقيّداً بقيام إيجاده له، وينتزع عن غير الفاعل كالمحلّ والقابل والمعروض مقيّداً بقيام وجود المبدأ به قياماً حلوليّاً.

وبعبارة أُخرى ثالثةٍ: مقيّداً بقيام وجوده به، والمشتقّ الذي لمبدئه تعلّق بالفاعل وجوداً فقط وهو الموجد له من دون أن يكون متعلّقاً بغيره أيضاً كالكاذب والصادق ـبمعنى الموجِد لكلامٍ مفادُه غير مطابق للواقع

والموجد لكلام مفادُه مطابق للواقع ـ له مفهوم ينتزع من الفاعل والموجد لمبدئه مقيّداً بقيام وجوده به صدوريّاً فقط، فتدلّ هيئة ذلك المشتقّ على الموجد لمبدئه.

نسبة الظلم إلى الله تعالى على مذاهب الأشعري

وأمّا كونه تعالى ظالماً من جهة إجراء العقاب إذا كان الفاعل لأعمال الإنسان هو الله تعالى وهو الموجد لها عند من يقول به، فلأجل أنّ الإنسان حينئذٍ ليس مرتكباً للمعصية وموجداً لعمل يكون معصية ومخالفاً لأمره تعالى أو نهيه على الفرض، وإنّما هو محلّ له من دون أيّ دخالة للمحلّ في تحقّق المعصية على قول الأشعري.

ترتب نفس الإشكال على مذهب الحكماء

وأمّا على قول بعض الحكماء وإن كانت علل ما سوى الله لها دخالة نحو المعدّ والقابل وشرطه إلّا أنّه حيث يكون ممكن الوجود مطلقاً يوجَد بإيجاد الله تعالى وهو فاعله، ومقدّمات عمل الإنسان من الممكنات أيضاً، فتوجد بإيجاده تعالى، فعمل الإنسان ومقدّماته توجَدان بإيجاده تعالى، فعلى القولين لم يرتكب الإنسان المعصية ولم يوجدها بل أوجدها الله تعالى فقط، فلا يستحقّ الإنسان العقاب ومعلوم أنّ إجراء العقاب على غير المستحقّ له ظلم بيّن ـ تعالى الله عنه علوّاً كبيراً ـ لإنّه قبيح عقلاً وعقلاءً لاينبغي صدوره من العاقل فضلاً عن الله العادل المطلق، وقد دلّ النقل على عدم صدوره منه تعالى أيضاً وأخبر عنه، فيكون تصديقاً لما أدركه العقل ﴿إِنَّ اللّٰهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ﴾[1] ﴿إِنَّ اللّٰهَ لا يَظْلِمُ ٱلنّاسَ شَيْئاً وَلٰكِنَّ النّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[2]

---

١. النساء (٤) الآية ٤٠.

٢. يونس (١٠) الآية ٤٤.

﴿فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلا تُجْزَوْنَ إِلّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [١] ﴿وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾ [٢] ﴿وَما كانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [٣] والآيات كثيرة جدّاً ﴿وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ﴾ ﴿وَما رَبُّكَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ﴿وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾ [٤] ﴿اَلْيَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ﴾ [٥] ﴿وَما اللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ﴾ [٦]

لزوم العبث بناء على مذاهب الأشعري

وأمّا كونه عابثاً لو كان الفاعل و الموجد لأعمال الإنسان المقدورة هو الله تعالى إذا كانت أعمالهم المقدورة عبثاً، وبلا غرض، فلأنّ الله تعالى فعلها وأوجدها حينئذٍ لا الإنسان على الفرض، والموجد لعمل كالذهاب إلى جهة بلا غرض وهدف هو عابث ولاغٍ، والعمل اللغو وبلا غرض قبيح عقلاً وعقلاءً أي فاعله يستحقّ لأجل ارتكابه له المذمّة على عمله المذكور، فلا يرتكبه العاقل فضلاً عن الحكيم المطلق.

نفي العبث عن فعله تعالى وتنزيهه عنه

وقد دلّ الدليل النقلي أيضاً على عدم صدوره من الله تعالى ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النّارِ﴾ [٧]

١. يس (٣٦) الآية ٥٤.
٢. الأنبياء (٢١) الآية ٤٧.
٣. العنكبوت (٢٩) الآية ٤٠؛ الروم (٣٠) الآية ٩.
٤. فاطر (٣٥) الآية ١٨.
٥. غافر (٤٠) الآية ١٧.
٦. آل‌عمران (٣) الآية ١٠٨.
٧. آل‌عمران (٣) الآية ١٩١.

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ﴾[١] ﴿وَما خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً ذٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ ٱلنّارِ﴾[٢] ﴿وَما خَلَقْنا ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعِبِينَ * ما خَلَقْناهُما إِلّا بِالحَقِّ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[٣].

وجود الغرض له تعالى في إرسال الرسل وإنزال الكتب

وأمّا لزوم كونه تعالى عابثاً في إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجعل الأحكام، والوعد والوعيد بالثواب والعقاب لوكان الفاعل لأعمال الإنسان هو الله تعالى، فلما ذكرناه آنفاً من:

أنّ نتيجة إرسال الرسل وإنزال الكتب والغرضَ منهما تبليغ الأحكام والوظائف وبيانها.

ونتيجة جعل الأحكام جعل ما يمكن إمكاناً وقوعيّاً داعياً للمكلّف إلى متعلّقه عند فعليّته ووصوله إليه مع مايرتبط به ومرجّحاً لانتخابه في مقام العمل لإعمال القدرة فيه.

ونتيجة الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب وجعلهما جعل ما هو دخيل في فعليّة داعويّة الأحكام والعمل بها وإجرائها، وترتّب نتيجة ما ذكر والغرض منها عليها يتوقّف على القدرة التكوينيّة للمكلّف الإنساني على متعلّق الأحكام والتمكّن منه إيجاداً وتركاً على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد متعلّقها بأن يكون فاعلاً تامّاً غير محتاج إلى المرجّح في أصل الإيجاد والترك، وإنّما احتياجه إليه لأجل حسن صدوره أو تركه

---

١. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٥.

٢. ص (٣٨) الآية ٢٧.

٣. الدخان (٤٤) الآيتان ٣٨ و ٣٩.

وممدوحيّته عقلاً و عقلاءً، وحينئذٍ تكون تلك المذكورة ذاتَ نتيجةٍ وتترتّب عليها نتائجها وإن لم يكن المكلّف متمكّناً من كلّ من إيجاد متعلّقاتها والإمساك عنه على البدل كذلك، فلا يترتّب على المذكورات نتائجها والغرض منها.

وعدمُ تمكّن المكلّف من كلّ منهما على البدل كذلك أعمّ من أن لميتمكّن من شيء من إيجادها والإمساك عنه لأجل صيرورتها متعلَّقَةَ قدرته تعالى إيجاداً أو إمساكاً عنه على البدل مع كونه تعالى فاعلاً أقوى في التأثير في عمله من المكلّف وإعمال قدرته في أحدهما كما هو مذهب الأشعري والحكيم.

أو لأجل كون الإنسان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المرجّح في أصل الإيجاد والترك بالفعل مع وجود المرجّح لأحد طرفي المقدور دون الآخر، فيتمكّن من أحدهما دون الآخر؛ لعدم الفاعل التامّ للطرف الآخر، فلايتحقّق، أو لأجل أنّه لو كان الفاعل القادر فاعلاً تامّاً متمكّناً من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل للزم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وإمكانه إمكاناً وقوعيّاً مع أنّه ممتنع وقوعاً؛ لترتّب التالي الفاسد عليه كما مرّ بيانه مستوفى، فلابدّ من أن لايتمكّن من الإمساك عن الإيجاد أيضاً عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل، ولابدّ من تمكّنه من الإيجاد فقط حتّى لايترتّب التالي الفاسد على التمكّن من كلّ منهما على البدل من جواز تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة له، فيكون فاعلاً ناقصاً.

والوجه في عدم ترتّب نتائج تلك الأُمور المذكورة عليها ـ إن لم يكن

عدم ترتب شيء من تلك المـفاسد عـلى المذهب الحق

المكلّف فاعلاً تامّاً، فيكون الله تعالى عابثاً لأنّها من أفـعاله ـ أنّ تـلك الأُمور صدورها منه تعالى لأجل تتميم خلقة الإنسان التي كان الغرض الأقصى والنهائي منها والداعي للداعي وبالواسطة إيصال الإنسـان إلى كماله الممكن وقوعاً حسبَ اختلاف أفراده من جهة الاستعداد وسائر الشرائط، وكان الغرض بلاواسطة إيجادَ ما يمكن ـإمكاناً وقـوعيّاًـ أن يصل إلى كماله الممكن وقوعاً، وهذا الغرض بلاواسطة لايكفيه خـلقة الإنسان الناقص المستعدّ للوصول إلى الكمال الممكن وقوعاً، لأنّه لابدّ من أن يكون الفعل الاختياري الذي يوجد لأجل غرض بلاواسطة علّةً تامّة لوجود ذلك الغرض لاجزءَ العلّة مع تحقّق سائر ما له الدخل في وجوده، وإلّا فيكون لغواً قبيحاً مذموماً عقلاً وعقلاءً لاينبغي صـدوره من العاقل، ولا يقدم عليه فضلاً عن الحكيم.

وحيث إنّ خلقة الإنسان النـاقص المسـتعدّ للـوصول إلى الكـمال وحدها هي جزء العلّة التامّة للغرض بلاواسطة؛ لعدم كونها وحدها ممّا يمكن أن يترتّب عليها الوصول إلى الكمال الممكن للإنسان المـخلوق لكنّها مع تلك الأُمور يمكن أن يترتّب عليها الوصول إلى الكمال، فهي متمّمة للعلّة التامّة للغرض بلاواسطة لخلقة الإنسان حتّى لاتكون لغواً وبلافائدةً؛ لكونها جزء العلّة له وكون خلقة الإنسان مع تلك الأُمور علّة تامّة للغرض بالواسطة لها يتوقّف أيضاً على كون الإنسان فاعلاً قادراً تامّاً بأن يكون أعماله المقدورة أفعالاً له وموجودة بإيجادها لاأفـعالاً لغيره وموجودة بإيجاد الغير، ويكون فاعلاً قادراً تامّاً متمكّناً من كلّ من إيجادها والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجادها.

إرسال الرسل متمم للـغرض مـن خـلقة الإنسان

وذلك التوقّف المذكور لأجل أنّ الأحكام المرسلة مع الكتاب ـ الموعود ـ على موافقتها الثواب، وعلى مخالفتها العقاب، مع لزوم إجرائهما عقلاً، وكون المكلّف فاعلاً تامّاً تكون داعية إلى العمل اوزاجرة عنه وإلّا فلا يكفيان في الدخالة في العمل وإجراء الأحكام إن لم يكن لازماً عقلاً أو لم يكن المكلّف بالأحكام فاعلاً قادراً تامّاً فيكون جعل الأحكام لغواً وبلا فائدة؛ لعدم إمكان أن تصير دواعيَ له عند فعليّتها ووصولها إليه؛ لأنّه إن يكن متعلّقها عملاً لمكلّف بل لغيره ـ نحو أن يكون عملاً له تعالى كما هو مذهب الأشعري وبعض الحكماء ـ فجَعْل الداعي لعمل المكلّف حتّى يكون مرجّحاً وداعياً له لأحد طرفي المقدور من عمله لامعنى له؛ إذ ليس للإنسان المكلّف حينئذٍ عمل مقدور، وليس هو فاعلَ العمل وموجدَه حتّى يحتاج إلى المرجّح لانتخاب أحد طرفيه، ويكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما أنّه إن لم يتمكّن إلّا من أحد طرفيه فقط دون الآخر ـ كالذي يقول بأنّ الفاعل القادر الإنساني فاعل ناقص يحتاج إلى المرجّح في تأثيره في أحد طرفي المقدور مع كون جميع مقدّمات العمل غيرَ مقدور؛ لأنّه إمّا فعل غير القادر، وإمّا [فعل] فاعل ناقص يحتاج إلى المرجّح يجب وجوده معه وما ليس له المرجّح يمتنع تحقّقه؛ لعدم تماميّة الفاعل له، فإذا حصل المرجّح لأحد طرفيه، فلا يتمكّن من الطرف الآخر لعدم تماميّة الفاعل بالنسبة إليه، أو الذي يقول بعدم جواز تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة عند وجودها، فلا يتمكّن الفاعل القادر عن ترك العمل حين تحقّق العلّة التامّة لوجوده، وإلّا فيلزم التخلّف المذكور ـ فلا

لامعنى لجعل الداعي لعمل المكلّف إن لم يكن فاعلاً تامّاً

معنى لجعل الداعي للمكلّف لانتخاب أحد طرفي مقدور الذي هو متعلّق التكليف إيجاداً أو تركاً؛ لأنّه لايتمكّن تكويناً إلّا من أحد طرفيه المعيّن دون الآخر سواء تعلّق به التكليف أم لا، فلا أثر للتكليف حينئذٍ.

الاختيار مشروط بالتمكّن من الطرفين

والتكليفُ بالعمل وجعل الداعي لفاعله إنّما يكون لتعيين أحد طرفي المقدور قانوناً بعد أن يكون متمكّناً من كلٍّ من الطرفين تكويناً تبعاً للملاك الذي في العمل المقدور ومع عدم التمكّن إلّا من أحد طرفيه تكويناً، فلا معنى لجعل الداعي للمكلّف لتعيين أحد طرفي المقدور له تبعاً قانوناً للملاك حتّى يختار المكلّف وينتخب أحد طرفيه لتعيّن أحد طرفيه تكويناً عليه، فلا موضوع للاختيار والانتخاب؛ فإنّه مشروط بالتمكّن من الطرفين على البدل تكويناً، فيكون جعل التكليف وجعل الداعي لغواً وبلافائده من جهة الداعويّة، فيكون حينئذٍ جاعل التكليف و جعل الداعي عابثاً.

جواب الأشعري عن إشكال العبث

و[أمّا] جواب الأشعري عن إشكال العبث بالنسبة إلى تلك الأُمور، فبأنّ الإنسان وإن لم يكن خالقاً وموجداً لعمله المقدور إلّا أنّه حيث يكون محلّاً له، وأنّه تعالى يخلقه ويوجده فيه، فهو فاعله باعتبار كونه محلّاً له؛ لأنّ الخالق والموجد غير الفاعل، والمحلّيّة للعمل تكفي لإطلاق الفاعل عليه لأنّه لأجل محلّيّته للعمل الذي أوجده تعالى فيه يحصل له الكسب، ويصير كاسباً له وفاعلاً له، ومن جهة كسبه له وكونه كاسباً وفاعلاً يصحّ جعل الأحكام له تكليفياً لها وتعلّق الأحكام بعمله ولا يكون تكليفه بها عبثاً من جهة أنّه لايوجد عمله؛ إذ يكفي في صحّة التكليف بالعمل وعدم لغويّته كون العمل كسباً له وفعلاً له.

الجواب عن جواب الأشعري

وفيه أوّلاً: أنّ الفاعل للعمل لغةً مرادف للخالق والموجد له، ولو فرض هنا اصطلاح فيه وأنّه بحسبه كان إطلاقه على محلّ العمل صحيحاً فمع أنّ المحلّ لادخل لإيجاد العمل بوجه حتّى بنحو العلّة القابليّة بناء على مذهب الأشعري وأنّه لامؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى أي لاموجد تامّ ولا علّة تامّة لإيجاد الممكنات مطلقاً إلّا الله تعالى، فكيف يصحّ تكليف الإنسان بالأحكام حتّى تصير عند فعليّتها ووصولها دواعيَ لمتعلّقاتها ومرجّحة لانتخابها من إيجادها أو تركها.

الجواب عن إشكال لزوم اللغويّة

ومن يقول بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً، محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور من عمله إلى المرجّح ومبادي الاختيار، فإن أجاب عن إشكال لزوم لغويّة تلك الأُمور ـ ومنها جعل الأحكام للأعمال المقدورة للإنسان ـ بأنّ الإنسان فاعل الأعمال وموجدها على مذهبنا، وكون الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره في أحد طرفي المقدور من العمل، ومع تحقّق المرجّح لأحدهما دون الآخر لعدمه أو لضعفه وقوّة مرجّح مقابله، فيجب صدور الطرف الذي له المرجّح؛ لتماميّة الفاعل وتحقّق سائر أجزاء العلّة التامّة إن احتاج العمل إلى غيره أيضاً، ويمتنع صدور الطرف الآخر لعدم تماميّة الفاعل له، ويكفي لعدم تماميتها عدم تحقّقه ولو كان سائر أجزاء العلّة التامّة موجوداً إن كان المعلول وجودَ العمل لعدم تماميّة العلّة التامّة لأجل عدم تحقّق بعض أجزائه وهو الفاعل والموجد على الفرض ـ **لايضرّ** باختياريّة العمل ومقدوريّته التي هي شرط صحّة تعلّق التكليف بالعمل؛ لأنّ الاختياريّة ـ بمعنى كون الفاعل القادر متمكّناً من كلٍّ من

إيجاد العمل وتركه وإمساكه عنه حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده ـ وإن كان لم تكن بمتحقّقة حـينئذٍ إلّا أنّ الاخـتياريّة ـ بـمعنى كـون العـمل المقدور مسبوقاً بمبادي الاختيار منها الاختيار والإرادة التي هي جزء الأخير منها ـ موجودة حينئذٍ، والاختياريّة بهذا المعنى تكفي لصحّة تلك الأمور التي منها جعل الأحكام وعدم لغويّتها؛ ووجوبُ صدور الطرف الذي له المرجّح ولزومُه، وامتناعُ صدور ما ليس له المرجّح لا يـضرّانِ بالاختياريّة بالمعنى المذكور.

الاخـتيار بـمعنى مسـبوقية العـمل بالإرادة يكفي لصحة التكليف

لا وجوبُ صدور الأوّل ولزومُه عقلاً بسـبب الاخـتيار والإرادة؛ إذ بتحقّقها تحقُّق الجزء الأخير من المرجّح لأحد الطرفين للعمل، فـيصير الفاعل تامّاً، ومع تحقّق سائر مـا له الدخـل فـي وجـود العـمل قـبله ـ إن احتاج إليه ـ تتحقّق العلّة التامّة لوجود العمل، فيجبب صدور العمل، وإلّا فيلزم تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة وهو محال عقلاً؛ لترتّب تال فاسد عقلي عليه.

ولا امتناع صدور الثاني بسبب عدم الاختيار وعدم الإرادة؛ إذ مـع عدم المرجّح ومبادي الاختيار للثاني والطرف الآخر لا يتحقّق الاختيار والإرادة التي هي جزء الأخير لمبادي الاختيار؛ لأنّ لزوم صدور الأوّل يكون بسبب الاختيار وتحقّقه وتحقّق الإرادة، وهـذا يـؤكّد اخـتياريّة العمل وكونَه متوقّفاً على الاختيار والإرادة، وامتناعُ صدور الثاني يكون لأجل عدم الاختيار والإرادة، وهذا أيضاً يؤكّد اختياريّة العمل وتوقّفه، ولذا بدونها يمتنع تحقّق العمل؛ لعدم تماميّة الفاعل حينئذٍ الدخيل فـي تحقّقه.

عدم صحة جواب من قال بأن القادر فاعل ناقص

فيرد عليه أنّ الغرض من إرسال الرسل وإنزال الكتب بيان الوظائف والأحكام وما تتوقّف عليه، وبيان ما له الدخل في إجرائها، وأنّ الغرض من الوعد بالثواب والوعيدِ بالعقاب، ولزوم إجراؤهما عقلاً تقوية داعويّة الأحكام للعمل بها، والغرض من الأحكام جعل الداعي الإمكاني وقوعاً عند فعليّتها ووصولها مع ما تتوقّف عليه لمتعلّقها وهو أحد طرفي المقدور: إمّا إيجاده، وإمّا تركه بإعمال القدرة في أحدهما بأن يصير الحكم داعياً للمكلّف لإيجاد العمل أو تركه حسب مايقتضيه التكليف، فبناء على كون الفاعل القادر ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور، محتاجاً في تأثيره بالفعل في كلّ منهما إلى المرجّح ومبادي الاختيار، فقبل حصول المرجّح لأحدهما أي لأحد طرفي متعلّق التكليف ـ بأن لم يصل إلى الداعويّة الفعليّة الإمكانيّة الوقوعيّة ولميكن له داع نفساني لا لفعله ولا لتركه ـ هو غير مقدور بالفعل بالنسبة إلى كلّ من الطرفين؛ لعدم تماميّة الفاعل من جهة عدم المرجّح الدخيل في تماميّته وتأثيره بالفعل.

شرط التكليف هو القدرة على متعلّقه قبل الحكم

فإن قلنا بأنّ شرط التكليف هو القدرة على متعلّقه مع قطع النظر عن الحكم، فلابدّ من أن يكون متعلّقه مقدوراً بالفعل قبله أي يكون كلّ من طرفي العمل مقدوراً بالفعل على البدل قبله حتّى يصير الحكم المتعلّق بأحد الطرفين مرجّحاً لانتخاب أحد الطرفين إيجاداً أو تركاً وإمساكاً وهذا فيما إذا قلنا بأنّ الفاعل القادر فاعل تامّ والمفروض أنّه ناقص، فلايصحّ التكليف بالمتعلّق؛ لعدم مقدوريّة متعلّقه، فيلزم كونه لغواً؛ لعدم شرطه العقلي.

وإن قلنا بكفاية القدرة الناقصة بالنسبة إلى الطرفين ذاتاً لتعلّق التكليف بأحد طرفي المقدور، فتصير قدرةً تامّةً بالنسبة إلى متعلّق التكليف لوجود المرجّح؛ إذ التكليف بوجوده يصير داعياً إلى متعلّقه ومرجّحاً لإيجاده أو تركه.

فإن كان مقتضى التكليف إيجادَ العمل لكونه واجباً أو مستحبّاً، فتركه ممتنع؛ لعدم القدرة بالفعل للفاعل عليه، وإيجاده وصدوره من الفاعل ضروريّ ولازم عقلاً عند سائر ماله الدخل فيه إن احتاج إليه لئلّا يلزم تخلّف وجود المعلول عن العلّة التامّة.

وإن كان مقتضاه تركَ العمل لكونه حراماً أو مكروهاً، فإيجاده ممتنع؛ لعدم القدرة بالفعل للفاعل عليه من جهة عدم المرجّح، وتركُه لازم وضروريّ عقلاً، لكفاية القدرة بالفعل للفاعل لتركه، والتكليف الذي امتثاله ضروريّ ولازم عقلاً ولايتمكّن الفاعل إلّا منه، ومخالفته ممتنعة، لايستحقّ فاعله الثواب عليه؛ لكونه لازمَ الصدور و لم يكن متمكّناً من تركه، فكلٌّ من متعلّق التكليف ومباديه غير مقدور.

عدم استحقاق الفاعل للثواب على العمل المقدور أحد طرفيه؛ لعدم مقدوريّته

أمّا المتعلّق فمعلوم. وأمّا مباديه كوجود الفاعل وقدرته ومالم يكن عن أفعال القادر، فمعلوم أيضاً.

وأمّا المرجّح لأحد طرفي العمل، كتصوّر الحكم وما يرتبط به إلى حصول إرادة العمل وإن كان فعلاً للفاعل ومن لوازمه لكنّها أيضاً واجب الصدور لاحتياجه إلى المرجّح، ومعه تكون لازمةَ الصدور، فإذا لم يستحقّ الفاعل الثواب على إيجاد العمل، فالوعد بالثواب به، والوعيدُ بالعقاب عليه، وإجراء الثواب وإعطاؤه له لغو.

وحيث إنّ الحكم لايوجب امتثاله الثوابَ، ولا يصحّ إجراؤه وإعطاؤه فلايصير داعياً إلى العمل لغالب الناس، وإنّما يصير داعياً للأوحديّ، كالمعصومعليه السلام، فجعل التكليف أيضاً لغو لغالب الناس بإرسال الرسل وإنزال الكتب لايصاله.

هذا فيما إذا كان مقتضى التكليف إيجاد العمل كالوجوب والاستحباب، وكذا الأمر إذا كان مقتضاه تركه، وإن كان للمكلّف داعٍ نفساني بالفعل إلى إيجاد العمل أو تركه، وكان أقوى في الداعويّة إلى إيجاد العمل أو تركه من داعويّة التكليف إلى أحدهما، فماله الداعي النفساني ـ سواء كان إيجاد العمل أو تركه ـ يجب تحقّقه؛ لتماميّة الفاعل إذا تحقّق سائر ماله الدخل فيه إن كان إيجاد العمل والطرف الآخر الذي ليس له الداعي النفساني يمتنع تحقّقه؛ لعدم تماميّة الفاعل له وهو يكفي في امتناع تحقّقه مطلقاً، فما يجب تحققه لأجل تحقّق الفاعل التامّ بواسطة المرجّح والداعي النفساني، وتحقّق سائر ماله الدخل في العمل إن احتاج إليه، فإن كان ما يجب تحقّقه من أحد طرفي العمل المقدور هو إيجاده، فيصير الطرف الآخر ـ وهو تركه ـ ممتنعاً؛ لعدم الفاعل التامّ والمؤثّر له، وبدونه يلزم تحقّق المحتاج إلى الغير بدونه، فالتكليف بإيجاد العمل وطلب إيجاده يكون طلباً للحاصل الذي فوق الجعل ويكون لغواً؛ لحصول ما يكون الطلب داعياً لتحصيله، فلا وجه لجعل الداعي إلى تحصيله والنهي عن إيجاده ـ وعلى المشهور طلب تركه ـ؛ لأنّه نهي عن العمل الذي هو ممتنع التحقّق، وتكليف بأمر محال وغير مقدور وما لايطاق، فيكون لغواً؛ لعدم صيرورته داعياً بالفعل إلى متعلّقه.

التكليف بإيجاد العمل طلب لتحصيل الحاصل

فيكون إرسال الرسل وإنزال الكتب لبيان الأحكام وكذا الوعد بالثواب على الموافقة، والوعيدُ على المخالفة كلّها لغواً أيضاً. ويكون إجراء الثواب بلا استحقاق وإجراء العقاب ظلماً؛ لعدم استحقاقه لعدم مقدوريّة عدم المخالفة كما إذا كان الداعي النفساني إلى ترك العمل متحقّقاً.

فقولهم بأنّ اختياريّة العمل المقدور للإنسان ـ التي بها يصحّ التكليف به ويصحّ مقدّماته ولوازمه من إرسال الرسل وإنزال الكتب والوعد و الوعيد، وإجراء الثواب والعقاب ـ عبارة عن كون العمل المقدور مسبوقاً بالإرادة و الاختيار ولو لم يكن متمكّناً من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه حين تحقّق العلّة التامّة، وأنّه تكفي لصحّة تعلّق التكليف وصحّة ما ذكر **ليس** في محله؛ للزوم لغويّة التكليف وسائر ما ذكرناه.

مع أنّ إجراء العقاب على ترك الواجب، أو ارتكاب الحرام عند وجود الداعي النفساني لتركه أو ارتكابه ظلم مع كونه واجب الصدور، ولايتمكّن فعله أو تركه، فالعاصي لايصحّ عقابه وإجراؤه عليه؛ لكونه ظلماً له ولا يلتزم بما ذكر من يقول بأنّ الفاعل القادر فاعل ناقص وليس بفاعل تامّ.

من التوالي الفاسدة المترتبة على الجبر جواز التكليف بغير المقدور

ومن **التوالي الفاسدة** ـ المترتّبة على قول من يقول بأنّ عمل الإنسان القادر ليس إيجاده بقدرته وإنّما الموجد لعمله وفاعلُه والمقتضي له هو الله تعالى، إمّا بنحو العلّة التامّة كالأشعري، وإمّا بنحو العلّة الفاعليّة كبعض الحكماء ـ جوازُ التكليف بغير المقدور؛ لأنّ جميع أعمال الإنسان تقع بإيجاد اللّه تعالى وتركه بقدرته، ولا يقع بإيجاد الإنسان وتركه شيئاً من أعماله إيجاداً أو تركاً؛ لعدم قدرته عليها مع وقوعها

بقدرته تعالى بإعمالها؛ لكونها أقوى من قدرته، فيجوز التكليف بالطيران إلى الهواء، وبالكتابة بلايد أو القلم أو الدواة ومع عدمها كلّها، وبإحياء الموتى وإعادة الموتى إلى الدنيا، وإنزال المطر من السماء، وبالعروج إلى السماء ببدنه ونحوها؛ لأنّ كلّها غير مقدور للإنسان، كأعماله مع كونها مقدورة له تعالى.

مع أنّ التكليف بالأُمور المذكورة عند العقل والعقلاء لايجوز للغويّته من جهة عدم إمكان صيرورته داعياً بالفعل، ويجوز أيضاً إجراء أنواع العقاب على مخالفتها عند القائل المذكور على حسب اختلاف التكاليف ومخالفتها مع أنّه ظلم على الإنسان الذي لم يعمل عملاً و لم يرتكب معصيةً وصرفُ كونه محلّاً للعمل مع عدم دخالته بوجه في تحقّقه لايوجب جواز التكليف بها.

عدم إمكان إثبات صدقه تعالى من التوالي الفاسدة المترتبة على الجبر

ومن التوالى الفاسدة المترتّبة على قول من يقول بأنّ أعمال الإنسان بإيجاده تعالى وتركه عدمُ إثبات أنّه تعالى صادق ليس بكاذب، وعدم إثبات أنّه عادل ليس بظالم، وأنّه حكيم وليس بلاغٍ وعابث، وعدم إثبات نبوّة نبيّ؛ وذلك لأنّه مبنيّ على أنّ الموجد لكلّ شيء هو الله تعالى، ومنه الأعمال القبيحة سواء كانت من الإنسان أو منه تعالى نفسه، فيجوز أن يصدر منه الكذب؛ لأنّه إذا كان إيجاد الكذب في الإنسان جائزاً و لم يقبح هذا، فيجوز الكذب في كلامه أيضاً بأن يوجد كلاماً كاذباً في الإخبار عن شيء و لم يقبح، و إذا كان إيجاد الظلم في الإنسان جائزاً و لم يقبح، فيجوز أن يظلم الناس أيضاً و لم يقبح بأن يحرقه في النار بلااستحقاق، فمع جوازه وعدم قبح صدوره منه لايمكن إثبات

كونه صادقاً والاعتقاد به، ومع جواز صدور الظلم وعـدم قـبحه مـنه لايمكن إثبات عدله والاعتقاد به، ومع جواز صدور العمل اللغو والعبث منه تعالى لايمكن إثبات حكمته وأنّه حكيم؛ لأنّه إذا كان إيجاد العمل اللغو وبلافائده والعبث في الإنسان جائزاً منه، يجوز صدوره بلا قـبح أيضاً، ومع جواز صدور العمل القبيح بأن يوجد العمل القبيح في الإنسان بأن يوجد الظلم فيه بإتلاف مال الغير وسرقته وإيجاد الزنى و اللواط فيه و هكذا و لم تقبح إيجاد هذه الأُمور فيه، فصدور العمل القبيح يجوز منه تعالى فحينئذ لايمكن إثبات نبوّة النبيّ ﷺ بواسطة إتيانه بالمعجزة مع جواز إعطاء المعجزة بيد المدّعي للنبوّة والكاذب فـي ادّعـائها وعـدم قبحه، فيدعو الناس إلى ما ليس فيه مصالحهم وما فيه مفاسدهم؛ لعدم اطّلاعه عليهما، فيكون مضلّاً لهم بمعونة إعطاء الله المعجزةَ بيده، فيكون الله تعالى دخيلاً في إضلالهم أعاذنا اللهمن هذه الأُمور وأمثالها.

ترتّب جميع تلك المفاسد على قول العارف الاصطلاحي

وجميع ما ذكر من التوالي الفاسدة يـترتّب عـلى قـول العـارف الاصطلاحي؛ لأنّه يقول: جميع ما في الكون من آثـاره تـعالى؛ لعـدم تحقّق شيء هو منشأ الأثر إلّا الله تعالى؛ لقوله بوحدة الوجود والموجود الشخصي في الخارج مع كونه لا بشرط التعيّن وقـابليّته للـتقيّد بكـلّ ماهيّة ممكنة حتّى يمكن ترتّب آثارها عليه مـن دون تـرتّب آثـارها عليها؛ لعدم وجودها في الخارج بوجودٍ مختصّ بها بسبب التقيّد بها أي تقيّد وجود الواجب تعالى بـالماهيّات المـمكنة وبـتعبيرهم بـالأعيان الثابتة. فإنّ أثر التقيّد المذكور صحّة ترتّب آثار الماهيّات الممكنة على الوجود الواجب بالذات ممّا ينافي الوجود الواجبي بلاتقيّد بالماهيّات

الممكنة ككونه مركّباً وعارضاً على معروض وفي المكان وفي الزمان وحادثاً وفانياً وهكـذا، فـجميع الأعـمال ـالتـي تـنسب إلى الإنسـان بأنواعها وأقسامها من الأعمال الحسنة والقبيحةـ يصدر من الله تعالى لأجل تقيّد وجوده تعالى بماهيّته مع بقائها على كونها معدومة بعد التقيّد أيضاً، فلامؤثّر في الخارج إلّا الله تعالى، وأنّه لامؤثّر لوجود غيره تعالى فيه.

مساوقة القول بالوحدة الشخصية للوجود مع القول بالجبر

وتفسير وحدة الوجود والموجود بما ذكر عبارة عن وحدة الوجود والموجود المؤثّر الواجب مع تعدّد الوجود والموجودات التي هي آثاره، ولكنّ الظاهر من كلمات أهل العرفان أنّه ليس في دار التحقّق إلّا وجود وموجود واحد شخصي واجب الوجود بالذات، وأنّه لابشـرط التـعيّن مطلقاً قابل للتقيّد بالأعيان الثابتة والمـاهيّات المـمكنة، وهـذا التـقيّد يوجب تجلّيّه بها وآثارها، وتجلّيّه بهما عين وجوده، وليس له وجـود آخر كما أنّه ليس للماهيّات وآثارها وجود خارجي بـواسـطة التـقيّد المذكور، فهما يصيران بـالتقيّد المـذكور الإنسـانَ السـرابـي وآثـارَها السرابيّة «كلّ ما في الكون وهم أو خيال» فليس في البين مؤثّر وأثر له موجود غير وجوده وتجلّيّه وجلوته وهو عين وجوده، كما صرّح بـه بعض أساطينهم، وقد ذكرناه سابقاً.

فقال بعض الأعاظم من أهل الكلام:

كلام بعض المتكلمين في ما يترتّب على وحدة الوجود

وممّا يترتّب على أنّ الموجد لأعمال الإنسان هو الله تعالى إلحاق الله تعالى بالسفهاء والجهّال تعالى الله عن ذلك؛ لأنّ من جملة أفعال العباد الشركَ بالله تعالى ووصفَه بالأضداد والأنداد والأولاد، وشتْمَه وسبّه،

فلو كان الله تعالى فاعلاً لأعمال العباد، لكان فاعلاً للأفعال كلّها، ولكلّ هذه الأُمور، وذلك يبطل حكمته؛ لأنّ الحكيم لايشتم نفسه، وفي نفي الحكمة إلحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقولات الرديّة.

وأيضاً لو كان الله تعالى فاعلاً لأعمال العباد، للزم التكليف بما لايطاق وبغير مقدور، فيكون لغواً، وإجراء العقاب على مخالفته يكون ظلماً.

وممّا يترتّب على القول المذكور أنّه يستلزم مخالفة العقل والنقل؛ لأنّ العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله، لم يستحقّ ثواباً ولاعقاباً بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولوجـاز ذلك، لجاز منه تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة والأبالسة، فـيكون الله تـعالى أسفَهَ السفهاء وقد نزّه الله تعالى نـفسه عـن ذلك، فـقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[1] ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾[2] وممّا يترتّب على القول المـذكور أنّـه يلزم أن يكون الله سبحانه أشدَّ ضرراً من الشيطان لأنّ الله لو خلق الكفر في العبد ثمّ يعذّبه عليه، لكان أضرّ من الشيطان لأنّ الشيطان؛ لايمكن أن يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[3] ولأنّ دعاء الشيطان هو أيضاً من فعل الله تعالى، والله سبحانه يضطرّهم إلى القبائح ولو كان كذلك، لحسن من الكافر أن يمدح الشيطان وأن يذم الله تعالى

١. القلم (٦٨) الآية ٣٥ و ٣٦.
٢. ص (٣٨) الآية ٢٨.
٣. إبراهيم (١٤) الآية ٢٢.

عن ذلك علوّاً كبيراً. انتهى كلامه رفع مقامه.

فساد التالي دالّ إنّاً عن فساد المتلوّ

ونكتفي بهذا المقدار من التوالي الفاسدة عقلاً المترتّبة على القول بكون الموجد لأعمال الإنسان المقدورة هو الله تعالى، وأنّه فاعلها، وليس الإنسان فاعلاً وموجداً لها، وعلى القول بكونه موجداً لها دون الله تعالى ولكنّه فاعل ناقص ذاتاً محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور إلى المرجّح ومبادي الاختيار.

وتلك التوالي الفاسدة برهان عقلي إنّي على فساد المتلوّ والملزوم المستلزم لها، فتدلّ «إنّاً» على أنّ الفاعل والموجد لأعمال الإنسان المقدورة ليس هو الله تعالى مستقلّاً، وعلى أنّه ليس فاعلاً ناقصاً لأعماله المقدورة، وبضميمة أنّ الفاعل لعمله المقدور و الموجدَ ليس هو الله تعالى ونفسه لامستقلّاً ـ للزوم استناد الواحد إلى المتعدّد بنحو الاستقلال، فيلزم تعدّد الواحد لكون العمل الواحد فعلاً لكلّ منهما مع قطع النظر عن الآخر على الغرض وهو محال ـ ولا بنحو الاشتراك بأن يكون كلّ منهما جزء الفاعل، وكلاهما فاعل معاً؛ لأنّه يلزم النقص في فاعليّته تعالى، وأنّه محتاج في إيجاد شيء إلى غيره، فيوجب النقص في قدرته وفي كمالها، فيدور أمر الموجد والفاعل للأعمال المقدورة للإنسان بين كونه هو الله تعالى مستقلّاً، أو هو مع الإنسان، أو كونه نفس الإنسان دون الله تعالى، وعلى تقدير كونه الإنسانَ نفسه إمّا يكون فاعلاً ناقصاً ذاتاً محتاجاً إلى المرجّح، وإمّا يكون فاعلاً تامّاً ذاتاً غير محتاج إليه في تأثيره بالفعل في أحد طرفى العمل المقدور على البدل عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، فبدورانه بين الأُمور الأربعة وانحصاره فيها

دوران الأمر بين أن يكون موجد الأعمال إمّا هو الله تعالى وحده أو هو مع الإنسان أو الإنسان وحده

والعلم الإجمالي بأنّه أحدها مع التفصيلي بعدم كونه غيرَها بضميمة الدليل الإنّي على عدم كونه الثلاثةَ الأُولى يعلم أنّه هو الرابع، وإلّا فيلزم الخلف وكونه غيرها ولو احتمالاً مع أنّ المفروض هو العلم التفصيلي بعدم كونه غيرَ الأربعة؛ لانحصاره فيها على الفرض وهذا هو القياس الاستثنائي الانفصالي يسمّى ببرهان الخلف.

أعمال الإنسان المقدورة له تقع بقدرته مع كونه فاعلاً تامّاً

إلى هنا قد أثبتنا ببرهان الخلف بأنّ الأعمال المقدورة للإنسان تقع بقدرته، وأنّه الفاعل والموجد لها بالمباشرة، وأنّه فاعل تامّ، ولايحتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي العمل المقدور إلى المرجّح ومبادي الاختيار بأن تكون شرطَ الفاعل، ويكون في تأثيره بالفعل في أحدهما محتاجاً وإن كان شرطاً لحسن العمل إيجاداً أو تركاً وممدوحيّته وعدم قبحه لا لأصل الإيجاد والترك.

والإشكال عليه ـ بأنّه إن كان الإنسان فاعلاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور ـ فحين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده يلزم تحقّق العلّة التامّة لكلّ من طرفي العمل المقدور.

ما يرد على القول المختار والجواب عنه

أمّا بالنسبة إلى إيجاده، فلأنّ المفروض وجود العلّة التامّة له.

وأمّا بالنسبة إلى الإمساك عنه، فلكفاية القدرة عليه وحدها له، لأنّها بمنزلة عدم وجود العلّة التامّة لوجود العمل أثراً وحينئذٍ لايمكن تأثير كلّ منهما؛ للزوم ا جتماع النقيضين، ولا عدم تأثير شيء منهما؛ للزوم ارتفاع النقيضين، ولاتأثير أحدهما؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح، والدورانُ بين الثلاثة ـ مع ترتّب التالي الفاسد العقلي على كلّ منها الدالّ على فساد متلوّ كلّ منها ـ يكون دليلاً على عدم كون الفاعل القادر الإنساني فاعلاً

تامّاً بل فاعلاً ناقصاً.

وكذا الإشكال بأنّ الفاعل القادر الإنساني إن كان فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور يلزم أن تكون العلّة لعدم العمل والإمساك عنه أمراً وجودياً وهو القدرة مع أنّ العلّة لعدم المعلول ـ أيّ شيء كان ـ عدم العلّة لوجود المعلول لا أمر وجودي.

المراد من سنخية العلّة مع المعلول

وأيضاً لايمكن أن يكون العدم أثراً لأمر وجودي وموجود؛ لأنّ أثر الموجود وجودي ووجودُ شيء آخر، لأنّ العدم لا واقعيّة له ولاشيء محض، فكيف يقع أثراً لأمر وجودي، فمع وقوعه أثراً له بمعنى إيجاده وإعطائه الوجود يلزم وجود عدم المعلول وهو تناقض وقد مرّ جوابهما مستقصىً ولا نعيد وسنخية العلّة مع المعلول لاتقتضى عدم المعلول أثراً للأمر الموجود؛ لأنّ مسألة سنخيّة العلّة مع المعلول معناها واجديّة العلّة لخصوصيّة ذاتيّة أو عرضيّة تقتضي التأثيرَ في المعلول مع أنّ مقتضى القدرة على العمل المقدور كونُها منشأ لوجود المعلول والإمساك عنه معاً؛ لوجود الاقتضاءين فيها، فلاإشكال في أنّ القدرة قوّة مؤثّرة تامّة بالنسبة إلى طرفي العمل المقدور من دون المرجّح، فالفاعل القادر مقتضٍ وفاعل تامّ بالنسبة إليهما من دون المرجّح إلّا أنّه عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد إن احتاج إلى غير الفاعل له التمكّن من أن يؤثّر بالفعل في أحدهما على البدل لا في خصوص أحدهما المعيّن دائماً، لئلا يلزم الترجيح بلامرجّح، ولا يؤثّر فيهما بالفعل لا لأجل نقص فيه وعدم تمكّنه من التأثير فيهما بل لأجل خصوصيّة المعلولين وهما النقيضان، فإنّه لايمكن ويمتنع تحقّقهما معاً كالمعلول الذي ليس له علّة قابليّة كما

أنّه لايمكن عدم تأثيره في شيء منهما لأجل خصوصيّة المعلولين أي النقيضين، فيلزم ارتفاعهما المحال.

وأمّا تأثيره في أحدهما ـ أيّاً منهما كان ـ فلا إشكال ولا محذور فيه، فيمكن إمكاناً وقوعياً إمّا أن يوجد العمل، وإمّا أن يمسك عنه بمعنى أنّه يتمكّن من التأثير في كلّ منهما بالفعل على البدل إمّا هذا، وإمّا هذا لا أنّه يتمكّن من التأثير في خصوص أحدهما بالفعل دون الآخر؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ القادر يتمكّن من التأثير في كلّ من الإيجاد والإمساك عنه وهذا هو معنى القدرة على العمل[1]، ومعنى الفاعل القادر في قبال الفاعل بالطبع الذي له التمكّن من خصوص الإيجاد دون الترك.

إشكال الأشاعرة على العدليّة في إثبات الجبر

ومن الأجوبة للعدليّة عن إشكال الأشاعرة:

بأنّه إن كانت أعمال العباد المقدورة واقعةً بقدرتهم، فيلزم... لأنّ القدرة هي القوّة المؤثّرة الناقصة والمقتضي الناقصُ ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه، يحتاج في تأثيره بالفعل في أحدهما إلى المرجّح وشرط الفاعل الدخيل في تأثيره بالفعل في المعلول إذا وصلت النوبة إلى تأثيره بالفعل في العمل، فإذا تحقّق المرجّح لأحد طرفي المقدور، فلا يتمكّن القادر من الطرف الآخر، لعدم تماميّة الفاعل بالنسبة إلى العمل الذي يتمكّن الفاعل من الإيجاد دون الترك، فهو غير

---

١. إذ بناء على كون القادر فاعلاً تامّاً له التمكّن من كلّ من إيجاد العمل والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، وهذا التمكّن هو مشيّته بالنسبة إليهما على البدل، وأنّه لو شاء فعل ولو شاء ترك وأمسك عن الإيجاد، أي له التمكّن من كلّ منهما على البدل وليس له المشيّة بالنسبة إلى الإيجاد والترك بمعنى الشوق المؤكّد لعدم دخالته في أصل الإيجاد والترك.

مقدور كالفاعل بالطبع حيث إنّه يتمكّن من الإيجاد دون الترك، ويكون موجَباً ـ بفتح الجيم ـ لامختاراً. انتهى.

إنّهم قالوا: إنّ الفاعل القادر يتمكّن من ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح، فيكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً غير محتاج في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور إلى المرجّح.

الجواب عن الإشكال والتمسّك برغيفي الجائع

وقد ذهب إلى هذا جماعة من المتكلّمين وتمثّلوا لذلك بأمثلة كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه لرفع الجوع؛ فإنّه يتناول أحدهما ولا ينتظر حصولَ المرجّح لاختياره لأحدهما للأكل، ولا يمنعه شيء من الأكل لأجل حصول المرجّح له، والعطشان يحضره إناآن متساويان من جميع الوجوه لرفع العطش يشرب من أحدهما من دون أن ينتظر حصول المرجّح لشرب أحدهما، والهارب من السبع أو العدوّ إذا عنّ[1] له طريقان متساويان من جميع الوجوه لحصول الهَرَب منه والخلاص من شرّه، فإنّه يسلك أحدهما من دون أن ينتظر لحصول المرجّح للذهاب إلى أحدهما.

صحة وقوع أحد الأمرين المتساويين

ويدّعون أنّ صحّة وقوع أحد الأمرين المتساويين من الأُمور المذكورة وإمكانه بدون المرجّح أمر وجداني، وإذا كان هذا أمراً وجدانيّاً وأمراً بديهيّاً غيرَ محتاج تصديقه إلى الدليل الدالّ عليه، كيف يمكن الاستدلال على عدم صحّته وإمكانه.

وقد يجاب عنه بأنّه إن كان أمراً بديهيّاً، لم يقع الاختلاف في إمكانه

---

١. أي ظهر.

وعدمه مع أنّ الحكماء وكثيراً من المتكلّمين ينكرون إمكانه.

وقد يجاب عنه بأنّه حيث إنّ احتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى العلّة أمر بديهيّ؛ إذ بدونها يلزم التناقض، وأنّ وجود المـرجّـح لأحـد طرفي العمل المقدور للفاعل القادر جزء العلّة التامّة؛ لكونه فاعلاً ناقصاً ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من الطرفين، فبدونه لايصير الفاعل تامّاً، فلا تتحقّق العلّة التامّة؛ لعدم تماميّة العلّة الفاعليّة، سـواء كـانت العـلّة بسـيطة أو مركّبة، فيلزم تحقّق الممكن والمحتاج إلى غيره بدونه، ولذا يقال: عدم المرجّح للفاعل القادر يرجع إلى الترجّح بلا مرجّح أي تحقّق المـمكن بدون مايتوقّف تحقّقه عليه، فلابدّ من أن يقال في مورد الأُمور المذكورة من الأمثلة بأنّه هناك المرجّح للفاعل القادر موجود لكن لايعلمه الجائع وغيرُه، والمعتبر في المرجّح هو وجوده في الواقع لا العلمُ به لئلّا يلزم مخالفة الأمر البديهي.

الحقّ في الجواب أن المرجّح مترتّب على طـبيعي الشـبع الموجود في كلّ مـن الرغـيفين وطـبيعي غيرهما

ولكن الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ المرجّـح كـالشبع فـي مـورد الأمثلة المذكورة قائم بالجامع والقدر المشترك الموجود بعين وجود كلّ واحد من أكل كلّ من الرغيفين، وشرب كلّ من القدحين، والذهاب إلى كلّ من الطريقين؛ لأنّ المرجّح هو طبيعيّ الشبع، ورفع الجوع، والرواء و رفع العطش، والخلاص والنجاة من السبع أو العدوّ، وكلّ منها مـوجود في كلّ من الأمرين من الأُمور المذكورة بلا تفاوت بينهما و وجود كلّ منها في كلّ من الأمرين من الأمور المذكوره دالّ على قيام كـلّ مـنها بالجامع والقدر المشترك بين كلّ من الأمرين من الأمور المذكورة، وأنّ أكل خصوص أحد الرغيفين وشرب خصوص القدحين والذهـاب إلى

خصوص كلّ من الطريقين، وخصوصُ أكل أحد من الرغيفين أو شرب ماء خصوص أحد القدحين، أو الذهاب إلى خصوص أحد من الطريقين لادخل له في تحقّق المرجّح الدخيل في تأثير الفاعل القادر بالفعل فيماله المرجّح، فحيث إنّ طبيعيّ الشبع، ورفع الجوع، والرواء، والنجاة من السبع أو العدوّ حاصل بأكل كلّ من الرغيفين، وبشرب ماء كلّ من القدحين وبالذهاب إلى كلّ من الطريقين لافرق في اختيار كلّ منهما ولو لم يكن لخصوص أحدهما مرجّح؛ لعدم كون المرجّح خصوصَ أحدهما من الثلاثة بل الجامع الموجود في كلّ من الأمرين، فلا إشكال في وجود المرجّح في مورد الأمثلة، إنّما الكلام في دخالته في تماميّة الفاعل القادر ودخالته في تأثيره بالفعل في خصوص أحد الطريقين كما هو المشهور، أو أنّه دخيل في حسن تحقّق أحد الطريقين وممدوحيّته وعدم قبحه لافي تماميّة الفاعل القادر؛ إذ هو بدونه فاعل تامّ كما هو التحقيق الحقيق بالقبول كما، بيّنّاه مفصّلاً.

اشتراط التكليف بوجود القدرة

ثمّ إنّه لا إشكال في شرطيّة القدرة على العمل المتعلّق للتكليف به حتّى لايلزم التكليف بغير المقدور، فيلزم لغويّته؛ لعدم صيرورته داعياً إمكانياً وقوعياً عند فعليّته و وصوله -مع ما يرتبط به- إلى المكلّف، إنّما الكلام في أنّ القدرة التي -هل هي شرط عقلي للتكليف- هي القدرة قبل تحقّق العمل زماناً أو القدرة على العمل حين تحقّقه وفي زمانه؟

بيان أنّ القدرة قبل تحقّق العمل شرط عقلي للتكليف عند العدليّة

والأوّل قول العدليّة من المعتزلة والشيعة، والثاني قول الأشعري، والقول الأوّل يبتني على القول بأنّ القدرة هي القوّة الفاعلة والمؤثّرة ذاتاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور للإنسان من دون الاحتياج إلى

ابتناء قول العدلية على ان القدرة هي القوة الفاعلة التامة

المرجّح في تأثيرها في أحد الطرفين إذا وصلت النوبة إلى تأثيرها وشرط الفاعل الدخيل في تأثيرها بالفعل في أحد الطرفين؛ لأنّه إذا كانت تامّة في التأثير في أحدهما ذاتاً حين وصلت النوبة إلى تأثيرها، فيمكن أن يتحقّق قبل زمان إيجاد العمل لأنّه حينئذٍ ذات القدرة ووجودها شرط للتكليف ويمكن تحقّقها قبله ولايلزم محذور وتالٍ فاسد.

وأمّا على القول بكونها قوّة فاعلة مؤثّرة في الطرفين ناقصةً تحتاج في تأثيرها بالفعل في أحد الطرفين إلى المرجّح كما هو مبنى القول الثاني، فهي قبل تحقّق المرجّح لأحد الطرفين كالايجاد لايصحّ التكليف معها؛ إذ الفاعل معها لايقدر على إيجاد العمل، ولا على تركه؛ لكونه فاعلاً ناقصاً مع عدم المرجّح، وبعد تحقّق المرجّح لأحد الطرفين كالإيجاد مع تحقّق سائر ماله الدخل فيه ـ إن احتاج إليه ـ يكون الإيجاد واجباً بالغير مع عدم القدرة على الترك؛ لعدم تمكّنه منه أيضاً؛ لعدم المرجّح بالنسبة إليه على الفرض، فالفاعل بالنسبة إليه ناقص، فالترك غير مقدور والإيجاد واجب، وضروريّ فالفاعل بالنسبة إليه موجَب ـ بالفتح ـ من جهتين ـ: من جهة عدم التمكّن من الترك؛ لعدم تماميّة الفاعل لأجل عدم المرجّح، ومن جهة كون إيجاد العمل واجباً بالغير عند تحقّق العلّة التامّة ـ لامختار وقادر.

استدلال الأشاعرة على مدّعاهم من شرطيّة القدرة حين العمل

واستدلّت الأشاعرة على مدّعاهم ـ بناء على القول بأنّ القدرة قوّة فاعلة مؤثّرة ناقصة ذاتاً محتاجة إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في أحد الطرفين ـ بأنّه لايصحّ التكليف قبل تحقّق المرجّح؛ لعدم تماميّة القدرة

على أحد الطرفين، فليس شيء منهما مقدوراً للقادر ولو كان سائر ماله الدخل في إيجاد العمل موجوداً، وشرط التكليف هو القدرة التامّة لاالناقصة حتّى لايلزم التكليف بغير مقدور، فلابد من أن يكون القدرة مع المرجّح شرطاً وهي التي تكون في زمان إيجاد العمل فيما إذا كان سائر ماله الدخل موجوداً لتماميّة العلّة حينئذٍ.

ما يرد على استدلال الأشاعرة

ولكن يرد عليه أنّه بناء عليه يكون الإيجاد واجباً بالغير وغير مقدور ويكون الترك أيضاً غير مقدور؛ لامتناع تعلّق القدرة به؛ لأنّها غير تامّة بالنسبة إليه لعدم المرجّح له، وإذا كان ترك العمل غير مقدور، فالعمل غير مقدور، وكان موجَباً ـ بالفتح ـ والقادر هو المتمكّن من كلّ من الإيجاد والترك على البدل.

والدليل النقلي أيضاً دلّ على تقدّم القدرة على إيجاد العمل، وأنّه شرط للتكليف دون القدرة مع الفعل زماناً:

١ . حدّثنا أبي رضي الله عنه قال: حدّثنا سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّدبن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما كلّف الله العباد كلفةَ فعلٍ، ولانهاهم عن شيء حتّى جعل لهم الاستطاعة، ثمّ أمرهم ونهاهم، فلا يكون العبد آخذاً ولاتاركاً إلّا باستطاعة متقدّمة قبل الأمر والنهي وقبل الأخذ والترك وقبل القبض والبسط»[1].

الأحاديث الدالّة على اشتراط التكليف بالقدرة

٢ . حدّثنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله، قال: حدّثنا محمّد

---

١ . التوحيد للصدوق، باب الاستطاعة، ح ١٩.

بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن هشام‌بن سالم، عن سليمان بن خالد، قال: سمعت أبـا عـبدالله عليه السلام يقول: «لايكون من العبد قبض ولا بسط إلّا باستطاعة مـتقدّمة للـقبض والبسط».[1]

٣. حدّثنا أبي رحمه الله قال: حدّثنا سعد بن عبدالله، عن محمّد بن الحسن، عن أبي شعيب المحاملي وصفوان بن يحيى، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول ـوعنده قوم يتناظرون في الأفاعيل والحركات ـ فقال: «الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله ـعزّوجلّ ـ بقبض ولا بسط إلّا والعبد لذلك مستطيع».[2]

إرشاديّة الأحاديث في الأمور الاعتقاديّة

والروايات متعدّدة وهـي وإن كـانت ظـنّيّةً سـنداً ودلالة لا قـطعيّة والمسألة اعتقاديّة لاعمليّة حتّى يكتفى فيها بالدليل الظـنّي الذي هـو حجّة إلّا أنّ الدليل العقلي قرينة موجبة للقطع بمطابقة مضمونها للواقع، فيعلم أنّ ما صدر منهم عليهم السلام مطابق للبرهان الدالّ على الواقع، وأنّهم عليهم السلام يحيطون بالأمور النفس الأمريّة في الأُمور الاعتقاديّة وإن كان مـاورد منهم فيها إرشادي لامولوي، فيوجب أن يعتني الطالب لكشف الأُمـور الواقعيّة بماورد منهم فيها أيضاً، ويستفيدَ من إرشاداتهم ولم يـبادَر إلى التأويل والحمل على خلاف الظاهر مادام يمكن إقامة البرهان على ما هو ظاهر فيه، الذي هو قرينة مفيدة للقطع بانّ ما هو الظاهر مـمّا ورد منهم مطابق للواقع؛ كما هو كذلك في الروايات المذكورة.

---

١. نفس المصدر، ح ٢٠.

٢. نفس المصدر، ح ٢١.

القدرة التامة عند تحقق العلة التامة يمكن أن توجد قبل العمل وتحقّقه

ولا يخفى أنّه حيث إنّ القدرة التامّة التي يمكن ـ إمكاناً وقوعياً ـ أن تؤثّر بالفعل في إيجاد العمل أو تركه على البدل كانت شرطاً للتكليف، فالقدرة بهذا المعنى قبل تحقّق العمل إيجاداً أو تركاً إنّما يمكن تحقّقها على القول بكونها تامّة ذاتاً، وغير محتاج إلى المرجّح في الإيجاد والإمساك، وإنّما تحتاج إليه حتى يقع العمل ممدوحاً وحَسَناً حُسْناً فاعلياً غير مذموم وقبيح؛ إذ هي عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد متحقّقة قبل العمل إيجاداً أو تركاً؛ لعدم امتناع تخلّف وجود العمل عن العلّة التامّة، وحينئذٍ القدرة على كلّ من إيجاد العمل وتركه قبلهما ـ بمعنى ما يمكن أن يؤثّر بالفعل في أحد الطرفين للعمل المقدور عند تحقّق العلّة التامّة للإيجاد ـ موجودة.

وأمّا على القول بكون القدرة ناقصة ذاتاً، لايمكن تأثيرها بالفعل في كلّ من الطرفين قبل المرجّح ولو على البدل ولو تحقّق سائر ماله الدخل في العمل؛ لعدم تماميّة الفاعل بدون المرجّح، فشرط التكليف قبل وجود المرجّح غير موجود، وبعده تبقى القدرة بالنسبة إلى الطرف الآخر على نقصها، فليس كلّ من الطرفين مقدوراً بالقدرة التامّة، فيكون العمل غير مقدور؛ لعدم مقدوريّة أحد الطرفين، وبالنسبة إلى الطرف الذي له المرجّح، إن لم يحتج إلى غير الفاعل يصر واجباً بالغير.

وإن احتاج إلى غيره فقبل تحقّق المحتاج إليه يكون العمل غيرَ مقدور، وبعد تحقّقه يصير واجباً بالغير، فمن قال بأنّ القدرة قوّة فاعلة ناقصة ذاتاً وبدون المرجّح، فلابدّ من أن يقول بأنّ القدرة ـ التي هي شرط وهي القدرة التامّة، وما يمكن أن تؤثّر في أحد طرفي العمل

المقدور لو وصلت النوبة إلى تأثيرها وتحقّق سائر ماله الدخل أيـضاً ـ هي حين تحقّق العمل لاقبله لما ذكرنا آنفاً.

ولا يختصّ هذا القول بالأشعري لأنّ غيره أيضاً يقول بأنّ القدرة قوّة فاعلة ناقصة، وإنّما هو المشهور.

الفـرق بـين كـون الفاعل تاماً أو ناقصاً

وممّا يترتّب على القول بكون الفاعل القادر فاعلاً تامّاً لأجل قدرته التامّة، وعلى القول بكونه فاعلاً ناقصاً لأجل قدرته الناقصة أنّه عـلى **الأوّل** يتعلّق القدرة بالضدّين على البدل ـأي أحدهما أيّا منهما اختار ـ لابأحدهما المعيّن وبالخصوص، لأنّه إذا كان فاعلاً تامّاً، فـعند تـحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل يكون قادراً على كلّ من الإيجاد والإمسـاك عنه بالفعل على البدل؛ لتحقّق العلّة التامّة لكلّ من الإيجاد والإمساك أمّا تحقّقها للإيجاد، فلأنّه المفروض.

وأمّا للإمساك عنه، فلكون القدرة التامّة والمـؤثّرة بـالفعل وحـدها كافيةً للإمساك، فإنّها بمنزلة عدم وجـود العـلّة التـامّة للإيـجاد أثـراً، ولايتمكّن من كلّ منهما معاً؛ لأنّ تمكّنه من كلّ من الإيجاد والإمساك عنه معاً موجب لاجتماع النقيضين، وهذا التمكّن هو[1] المشيّة على الفعل والترك.

وعلى الثاني لاتصلح القدرة المؤثّرة بالفعل لتعلّقها إلّا بالطرف الذي له المرجّح لامتناع تعلّقها بما ليس له المرجّح؛ لعدم تماميّته في الفاعليّة وتأثيره بالفعل فيه لبقائها على نقصانها الذاتي في الفاعليّة بالنسبة إلى

١. فالقادر عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل إن شاء فعل وإن شاء ترك.

خصوص كلّ من الطرفين والمراد من الضدّين هو المتنافيان في التحقّق فيشمل النقيضين كما هما المراد في محلّ البحث.

المراد من الضدّين هو المتنافيين

وهذا البحث وقع في الكلام بين الأشعري وغيره إلّا أنّه واقع بين كلّ من يقول بكون القدرة تامّةً غيرَ محتاجة إلى المرجّح في تأثيرها بالفعل في أحد الطرفين عند وصول النوبة إلى تأثيرها، ومن يقول بكونها ناقصةً محتاجة إلى المرجّح لتأثيرها بالفعل في أحد الطرفين بل هذا البحث جارٍ في كلّ عملين مقدورين ولو لم يكونا متنافيين، وكان لأحدهما المرجّح دون الآخر، فالبحث لايختصّ بالمتنافيين.

إلى هنا كان الكلام في الدليل الدالّ على أنّ الموجد للأعمال هو الإنسان نفسه

إلى هنا كان الكلام في الدليل العقلي الدالّ على أنّ موجد الأعمال المقدورة للإنسان هو نفسه، وليس موجدها هو الله تعالى كما قاله الأشعري والحكيم، وعلى أنّ الفاعل القادر يكون فاعلاً تامّاً بالنسبة إلى كلّ من طرفي العمل المقدور لافاعلاً ناقصاً، كما قال به أكثر العدليّة.

وأورد نقضاً على الأشاعرة ردّاً على دليلهم الدالّ على أنّه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته وبإيجاده أو تركه، للزم الجبر؛ لأنّه فاعل قادر ناقص ذاتاً محتاج إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور من عمله، فمع وجود المرجّح لأحد الطرفين لايتمكّن من الطرف الآخر، ويمتنع تأثيره فيه؛ لعدم المرجّح له، ومعه ليس الفاعل القادر تامّاً بالنسبة إليه ومؤثّراً بالفعل والفاعل الناقص كعدمه في التأثير، فيلزم المعلول بلاعلّة فاعليّة، فيكون العمل غيرَ مقدور؛ لعدم التمكّن من كلّ من الطرفين ولو على البدل.

مضافاً إلى أنّه بالنسبة إلى الطرف الذي له المرجّح يكون صدوره

واجباً بالغير ممتنعاً عدم صدوره بالغير؛ للزوم تخلّف وجود المعلول عن علّته التامّة، فمن هذه الجهة يكون العمل غيرَ مـقدور، فـيكون العـمل المقدور للعبد إجباريّاً إن كان واقعاً بقدرته وبإيجاده أو تركه ولو لم يكن فعل الله تعالى.

فيقال: مقتضى ولازم هذا الدليل كون أعمال الله تـعالى[1] بـالإجبار، وكونه غير مختار في أعماله؛ لأنّ القدرة حقيقة واحـد مشـتركة بـين أفرادها.

لافرق بين قدرة الواجب تعالى وقدرة العـباد مـن حـيث مـفهومها وماهيّتها وحقيقتها؛ فإنّها في كلّ منها بمعنى واحد وهي القوّة المـؤثّرة والفاعلة التي لها اقتضاء الإيجاد والإمساك معاً على السويّة، فـحسب هذا الدليل المقتضي لكون الفاعل القادر غير مختار، فالله تعالى يكون كذلك؛ لأنّه فاعل قادر لأجل قدرته الذاتيّة، فإذا كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح في تأثيره بالفعل في أحد طرفي المقدور من عمله.

فلافرق بين الفاعل القادر الإلهي وغيره في كونه ناقصاً محتاجاً إلى المرجّح فيما ذكر، فيلزم الجبر في أعماله تعالى، وكونُ قدرة الله تعالى واجباً بالذات، وكون قدرة العبد ممكناً بالذات إنّما يوجب الفرق بينهما

---

١. لايخفى أنّ هذا الدليل غير تامّ بالنسبة إلى قدرته تعالى؛ لأنّه فاعل تامّ، ولو قلنا بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص إذ لايمكن تحقق مبادى الاختيار في حقّه تعالى إلّا العلم بالعمل ومايترتّب عليه؛ لأنّ غيرها أمور زائدة على الذات، مستلزمة للنقص في فاعليّته تعالى لاحتياجه إلى غيره فيها وأمّا العلم بالعمل قبل تحقّقه، فعين ذاته وعلمٍ حضوري به كما مرّ بيانه، مضافاً إلى أنّه قد أثبتنا أنّ القادر مطلقاً فاعل تامّ.

في أنّ قدرته تعالى عين ذاته لاتحتاج في تحقّقها إلى أمر خارج عن ذاته المقدّسة، وأنّ قدرة العبد ممكنة بالذات إلى غيره في تحقّقه. وإنّما هو فرق مصداقيّ لا ما هويّ؛ لاشتراكها في حقيقة القدرة وماهيّته ولايوجب الفرق في حقيقة القدرة وذاتها في كونها قدرة فاعلة تامّة ذاتاً، أو فاعلة ناقصة ذاتاً، سواء كانت قدرته تعالى أو قدرة غيره وإنّما طبيعيّ القدرة ناقص لابعض أقسامه.

دليل الأشاعرة على عدم المرجّح في أفعاله تعالى

وقالت الأشاعرة بأنّه تعالى فاعل تامّ غير محتاج إلى المرجّح، وقالوا بامتناع المرجّح لقدرته تعالى في تأثيرها في أحد طرفي المقدور، واستدلّوا عليه بأنّه مستلزم لاستكماله ورفع نقصه بسبب عمله؛ لأنّه لايصلح لكونه غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأنّ مايستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه، ويوجب نقصاً له لايكون باعثاً على الفعل، وسبباً لإقدامه فكلّ مايقع غرضاً للفاعل وجب أن يكون وجوده أصلحَ وأولى للفاعل وأليقَ من عدمه وهو معنى الكمال، فيصير الفاعل مستكملاً بوجوده ويكون ناقصاً بدونه.

نعم، أفعاله يترتّب عليها المصالح الراجعة إلى النظام وإلى الأشخاص لكنّها ليست مرجّحةً وداعية وغرضاً له تعالى؛ للزوم الاستكمال.

هذا دليل الأشاعرة على عدم المرجّح لأعمال الله تعالى وامتناعه، وهذا هو الدليل على كون قدرته تعالى تامّة لاتحتاج إلى المرجّح دون قدرة العبد؛ فإنّها محتاجة إلى المرجّح لكونها ناقصة.

ونسبوه إلى الحكماء بأنّهم قالوا بأنّ الفاعل لايفعل لأجل المساوي

نسبة الدليل إلى الحكماء أيضاً في نفي المرجح عن فعله تعالى

أو السافل، وإنّما يفعل لأجل الأعلى، وليس وجودُ أعلى وكمال أعلى من وجوده وكماله، فلا يفعل لأجل شيء، فلا مرجّح لأفعاله تعالى ليس في محلّه؛ لأنّه لايفعل لأجل تحصيل ما يرجع إلى نفسه؛ فإنّه يوجب استكماله المستلزم لنقصه الذاتي ولكن لادليل على عدم جواز فعله لأجل غرض يرجع إلى غيره من النظام الكلّي أو الموجودات الخاصّة، ولا يترتّب عليه تالٍ فاسدٌ عقلي، والحكماء ينفون الأوّل دون الثاني، فلا إشكال في أن يكون الغرض والمرجّح لفعل الله تعالى، لكونه راجعاً إلى غيره لا إلى نفسه فإنّه الموجب لاستكماله، فإن كانت القدرة قوّة فاعلة ناقصة، فلا فرق بين قدرته تعالى وقدرة الإنسان، فإن كان نقص قدرة الإنسان موجباً لكونه غير مختار في أعماله، فكذا الأمر في أعماله تعالى لكن قد أثبتنا أنّ القدرة قوّة فاعلة تامّة في كلّ من الله تعالى والإنسان، فلا موضوع للإشكال، ولا احتياج إلى الجواب، فالقول بأنّه تعالى فاعل موجَب ـبفتح الجيمـ منشأه كون القدرة مطلقاً قوّةً فاعلة ناقصة[1] محتاجة إلى المرجّح كما هو كذلك في الإنسان المبتني عليه إشكال الأشاعرة على العدليّة، فيرد عليهم بالنسبة إليه تعالى.

مضافاً إلى أنّ كون القدرة ناقصة توجب نقص الذات؛ لأنّ فاعليّته تعالى مشروطة بأمر خارج عن الذات ومحتاجة في فاعليّته إلى غيره

---

١. وإنّما له منشأ آخر يلتزمون به وهو عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مطلقاً، ولو كانت العلّة الفاعليّة هي القادر سواء كان هو الله تعالى أو غيره وهو الإنسان، ومعلوم أنّ كلّ ممكن معلول لشيء ما لم يتمّ علّته لايمكن أن يتحقّق ولو كان الفاعل له هو الله تعالى وعند تحقّقها لايمكن ويمتنع تخلّفه عنها وعدم تحقّقه فيكون الفاعل مجبوراً وموجباً.

والأشعري ينكره فإنّه يقول بأنّ أفعاله تعالى ليست معلّلة بالأغراض حتّى لايلزم الاستكمال.

والقول بأنّ القدرة مطلقاً قوّة فاعلة ناقصة مستلزمة لكونه تعالى فاعلاً موجَباً ـ بفتح الجيم ـ وكون الإرادة قديمةً فيه تعالى وحادثة في العبد لايدفع إشكال لزوم كونه تعالى فاعلاً موجَباً؛ لأنّ الإرادة هي الجزء للمرجّح ومبادي الاختيار والإرادة عند هم زائدة على الذات كسائر صفاته تعالى عندهم فتوجب النقص في الفاعليّة.

بعض الآيات الدالّة على خلاف قول الأشعري

إلى هنا كان الكلام في الأدلّة العقليّة الدالّة على أنّ الأعمال المقدورة للإنسان واقعة بقدرته، ويتمكّن من إيجادها والإمساك عنه.

والأدلّة النقليّة القرآنيّة والروائيّة لها أيضاً تدلّ على ما دلّ عليه الدليل العقلي خلافاً لقول الأشعري وبعض الحكماء، والآيات الدالّة على ما ذكر كثيرة جدّاً مختلفة من حيث الدلالة على ما ذكر، فبعضها ظاهر في أنّه فاعل لأعماله وتاركها، فهو دالّ عليه من جهة واحدة نحو ﴿إِيَّاكَ نَعبُدُ﴾[1] فإنّه ظاهر في إسناد العبادة إلى الضمير ويعبّر عنه بضمير المتكلّم مع الغير، أي نحن الأناسيّ نعبدك فقط، وهذا الإسناد إسناد صدوري وإيجادي حيث إنّ العبادة تعلّقيّة الوجود؛ إذ وجودها متعلّق بالعابد تعلُّق الفعل بالفاعل والموجود بالموجِد، ومتعلّق بالمعبود تعلُّقَ الفعل على ما وقع عليه، وبتعبير علم النحو «المفعول به»، وبتعبير علم الأُصول «متعلّق المتعلّق» ونحو ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنونَ بِالْغَيبِ وَيُقِيمونَ

---

١. الحمد (١) الآيه ٥.

ٱلصَّلاةَ وَمِمّا رَزَقْناهُم يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[1] في توصيف المتّقين فإنّ جملة «يقيمون الصلاة» تدلّ على إيجاد المتّقين للصلاة فإنّ كلمة «يقيمون» لها دلالات ثلاث على مدلولات ثلاثة، فإنّها من المشتقّات التي يعبَّر عنها بالفعل المضارع لها مادّة وهيئة وفاعل المادّة وهو كلمة الواو أي واو الجمع، فإنّ الهيئة تدلّ على إضافة المادّة إلى الفاعل وهي إيجاده لها وإعطاؤه الوجود لها بعد أن لم تكن موجودة، فتصير موجودة، فإنّ إيجاد الشيء ووجوده شيء واحد ذاتاً له تعلّقان: تعلّقٌ إلى الفاعل وهو ما يعبَّر عنه بالإيجاد، وتعلّق إلى المادّة وهو ما يعبَّر عنه بوجودها، وهذان التعلّقان عين وجود المادّة، فوجود المادّة عين التعلّق بالفاعل وعين التعلّق بالمادّة، فجملة «يقيمون الصلاة» تدلّ على إيجاد المتّقين لإقامة الصلاة، وتدلّ على الجعل البسيط أي خلقِ الشيء وجعلِه وإيجادِه، فالفاعل والموجِد هو المتّقين والموجَد والمفعول به والمجعول هو إقامة الصلاة.

الإيجاد له تعلّق إلى الفاعل وتعلّق إلى المادّة

وما بيّنّاه في جملة «ويقيمون الصلاة» جارٍ في جملة «وممّا رزقناهم ينفقون» فالجملتان تدلّان على أنّ الأناسيّ المتّقين يوجدون الصلاة والإنفاق، ومن هذا القبيل كثير في القرآن الشريف.

إسناد الإيمان في الآية الشريفة إلى المحلّ

وأمّا «يؤمنون بالغيب وبما أُنزل إليك» و«يوقنون» في جملة «بالآخرة هم يوقنون» فالهيئة فيها تدلّ على إضافة المادّة إلى المحلّ

[1] البقرة (٢) الآية ٣ و ٤.

والمعروض لا إلى الفاعل، وتدلّ على اتّصاف المحلّ والمعروض بالإيمان والإيقان، فإنّ الإيمان والإيقان بمعنى الاعتقاد الجزمي أيضاً تعلّقي الوجود بثلاثة أُمور: بالسبب والعلّة الفاعليّة؛ لكونه ممكنَ الوجود؛ وبالمعروض وهو النفس الإنسانيّة؛ لكونه كيفاً نفسانياً؛ وبالمتعلّق وهو ما يعتقد به؛ لعدم العلم بلا معلوم. والمتّقين بنفوسهم معروض للإيمان بالغيب وبما أُنزل، وللإيقان بالآخرة. فالهيئة تدلّ على وجود الإيمان والإيقان في المحلّ لاعلى إيجاد الموجد لهما.

وفي الآية قد ذكر أمران ممّا يتعلّق به الإيمان والإيقان: أحدهما: المحلّ والمعروض لهما وهما «المتّقون»، والآخَرُ: و«هو المعتقد والمعلوم» هو ما أُنزل إليك ومن قبلك والآخرة، ولم يذكر ما يدلّ على السبب بالمطابقة.

ونحو ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ هُمُ الخاسِرُونَ﴾[1] فإنّ هيئة «ينقضون» و«يقطعون» و«يفسدون» تدلّ على إضافة المادّة من النقض والقطع والإفساد إلى الفاعل إلّا أنّ الأُوليين تدلّان على نقض عهد الله وتركه وإعدامه و قطع ما أمر الله بإيصاله وتركه وإعدامه، وهما من أعمال الإنسان واقعتان بقدرته.

إسناد النقص والقطع إلى الإنسان في الآية الشريفة

والثالثة: تدلّ على الإفساد في الأرض، ومصاديقه قد تكون إيجاد الشيء كغصب الأموال وضرب النّاس وشتمهم وسبّهم، وقد تكون إعدام

١. البقرة (٢) الآية ٢٧.

الشيء كقتل النفس و إحـراق الأمـوال وتـخريب البيوت والأراضـي ونحوها.

﴿وَقالَ الشَّيْطانُ لَمّا قُضِيَ ٱلأَمْرُ إِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الحَقِّ وَوَعَدتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَما كانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلّا أَنْ دَعَـوْتُكُمْ فَـاسْتَجَبْتُمْ لِـي فَلاتَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[١].

مفاد ظاهر الآية «وما كان لى عليكم» أنّ الشيطان يخاطب الإنسان العاصي ويقول: إنّي لم أجبرك على المعصية ومخالفة أمر الله تعالى أو نهيه، و ليس لي هذا النـحو مـن السـلطنة والسـلطة عـليك، وإنّـما لي الوسوسة وإلقاء مايصير داعياً إلى اخـتيار تـرك الواجب، أو ارتكـاب الحرام في نفسك، وجعل المرجّح للترك، أو الإيجاد لأحد طرفي العمل المقدور، وأنت انتخبت أحدهما بقدرتك وباختيارك لحسنه في نظرك، أو قبحه لأجل ذلك الداعي الذي ألقيته في نفسك.

دلالة الآية على وقوع العـمل بـقدرة الإنسان

فالآية تدلّ على أنّ العمل المقدور للإنسان يقع بـقدرته واخـتياره، وأنّه يوجده ويتركه، فالإنسان موجد لعمله وتاركُه لا أنّ الموجِد لعمله هو الله تعالى كما هو مقالة الأشعري والحكيم، بل تدلّ على أنّ الإنسان القادر فاعل تامّ لعمله إيجاداً وتركاً، والمرجّح ليس دخيلاً فـي أصـل الإيجاد والترك، وإنّما هو دخيل في حسنه وعدم قبحه، لأنّ الشـيطان يدّعي أنّي دعوتكم وأوجدت الداعي والمرجّـحَ لأحـد طـرفي العـمل المقدور لكم، ولم أُجْبِرْكم على العمل إيجاداً أو تركاً، ولذا مع ادّعـائه

---

١. إبراهيم (١٤) الآية ٢٢.

إسناد الملامة إلى نفس الإنسان لاستحقاقه لها

لجعل الداعي لهم يقول: لوموا أنفسكم ولا تلوموني أي أنتم مستحقّون للملامة لأنفسكم، ولست مستحقّاً لملامتكم، وإنّما هذا إذا لم يكن جعل الداعي لهم من قِبَله يوجب امتناعَ الطرف الآخر، ويوجب لزوم إيجاب ماله الداعي ووجوبه بالغير، ويكون باقياً ـ بعد جعل الشيطان الداعي لهم من قبله ـ على كونه مختاراً بالنسبة إلى الطرفين بعدُ في أصل الإيجاد وتركه، وكان الداعي دخيلاً في حسن الفعل أو الترك وعدم قبحه.

ونكتفي بهذا المقدار في هذا القسم ممّا يدلّ بظاهره على أنّ العمل المقدور للإنسان يقع بقدرته بإيجاده وتركه.

الاستدلال بالأيات الدالة على الوعد والوعيد

والقسم الثاني: ما يدلّ على الوعد والوعيد على الأعمال المقدورة للإنسان ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ وَيَبْغُونَها عِوَجاً وَهُمْ بِالآخِرَةِ كافِرُونَ﴾ إلى أن قال الله تعالى: ﴿لا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ الأَخْسَرُونَ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ وَأَخْبَتُوا إِلىٰ رَبِّهِمْ أُولٰئِكَ أَصْحابُ الجَنَّةِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾[1] ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَنْفَقُوا مِمّا رَزَقْناهُمْ سِرّاً وَعَلانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدّارِ * جَنّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَها﴾ ـ إلى آخر الآية ـ وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدّارِ﴾[2] ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ طُوبىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾[3] ﴿مَنْ جاءَ

١. هود (١١) الآية ١٩ ـ ٢٣.
٢. الرعد (١٣) الآية ٢٢ ـ ٢٥.
٣. الرعد (١٣) الآية ٢٩.

بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْها وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ * وَمَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[١].

الوعد والوعيد من لوازم الاستحقاق

والآيات من هذا القبيل أيضاً كثيرة، وهذه الآيات تدلّ على أنّ الإنسان القادر هو الموجد لأعماله والتارك لها من جهتين: إحداهما: دلالة هيئة الفعل عليهما. ثانيتهما: الوعد بالثواب على العمل والوعيد به؛ فإنّهما من لوازم الاستحقاق على العمل، والعمل المستحقّ عليه الثواب والعقاب هو الذي أوجده الفاعل لا ما أوجده الله تعالى فيه، وإلّا فلايكون مستحقّاً لهما، فلا وجه للثواب والأجر، ويكون هو المتفضَّلَ حينئذٍ لا الثواب، ويكون إجراء العقاب عليه ظلماً.

ما تدل على نفي الظلم عنه تعالى

والقسم الثالث: ما يدلّ على أنّ الله ليس بظالم نحو ﴿ذٰلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٢] ﴿إِنَّ اللّٰهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضاعِفْها وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً عَظِيماً﴾[٣] ﴿إِنَّ اللّٰهَ لا يَظْلِمُ النّاسَ شَيْئاً وَلٰكِنَّ النّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٤] ﴿وَما ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٥] ﴿وَما ظَلَمْناهُمْ وَلٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٦] ﴿فَما كانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٧] ﴿وَمَا اللّٰهُ

---

١. النمل (٢٧) الآية ٨٩ و ٩٠.
٢. آل‌عمران (٣) الآية ١٨٢.
٣. النساء (٤) الآية ٤٠.
٤. يونس (١٠) الآية ٤٤.
٥. آل‌عمران (٣) الآية ١١٧.
٦. النحل (١٦) الآية ١١٨.
٧. التوبة (٩) الآية ٧٠.

يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ﴾[١]

والآيات كثيرة وهذه الآيات تدلّ على أنّه لايظلم الناس فلو كان الموجد لأعمال الناس هو الله تعالى كما يقول الأشعري والحكيم، والعرفاء فما يفعله الناس من أعمال الظلم موجدها هو الله تعالى فهو الظالم لا الناس.

ولو أجرى العقاب عليهم لأجل مخالفتهم لأوامره ونواهيه كما أوعده عليها، فهو ظلم على الناس؛ لأنّ مخالفتهم تكون بإيجاد الله تعالى، فهي فعله تعالى لافعلهم، فكيف يعاقب الناس على عمل أوجده وعلى فعله وهو ظلم عليهم؟ فكيف لايظلم الناس؟ فقولهم خلاف ما يدلّ عليه القرآن الكريم.

جواب الأشعري عن الاستدلال بهذه الآيات ومايرد عليه

وجواب الأشعري عن هذه الآيات ـ بأنّ الموجد للعمل غير فاعله، وأنّ الناس يكسبون العمل ولأجل كسبهم له هم الظالمون، والعقاب لأجل كسبهم للعمل ـ قد مرّ جوابه بأنّ الفاعل هو الموجد لغةً وعرفاً، وهما مرادفان، والكسب الذي يدّعونه هو المفهوم المنتزع عن مقارنة إيجاده تعالى مع أنّه لو كان الكسب عملاً، فهو يوجد بإيجاد الله لعمل الإنسان عند تحقّق الأسباب العاديّة له من دون دخالة لتلك الأسباب فيه، فالإنسان لايوجد شيئاً، فكيف يكون ظالماً لغيره؟ وكيف يعاقب على أمر لم يوجده ولادخل له في تحقّقه؟ وهذا من أظهر أفراد الظلم على الناس، وكون الإنسان محلاً لعمله مع أنّه لادخالة له بوجه في

---

١. الغافر (٤٠) الآية ٣١.

تحقّقه كيف يستحقّ العقاب أو الثواب؟

والآيات الكثيرة دالّة على أنّ الناس هم الظالمون لأجل ارتكابهم لأعمال هي من مصاديق الظلم كالتعيّدات التي وقعت منهم على غيرهم وكمخالفتهم لأوأمر الله ونواهيه ومعصيتهم فإنّهم الظالمون له تعالى، فيستحقّون العقاب كترك الصلاة والزكاة والصوم ونفقة من يجب عليه وكشرب الخمر وأكل مال الغير بدون إذنه وقتل النفس بغير حقّ ونحوها وكلّها من مصاديق ترك العمل وإيجاده، وكونُ المرتكب محلّاً من دون دخل منه في العمل إيجاداً أو تركاً لايوجب أن يصير ظالماً كما مرّ بيانه مكرّراً.

الآيات الدالّة على ذمّ الكفر والعصيان

والقسم الرابع الآيات الدالّة على ذمّ الكفر وارتكاب المعاصي ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّهِ وَكُنْتُمْ أمْواتاً فَأَحْياكُمْ﴾[1] ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[2] ﴿يا أَهْلَ الكِتابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآياتِ اللّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾[3] ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ بِآياتِ اللّهِ وَاللّهُ شَهِيدٌ عَلىٰ ما تَعْمَلُونَ﴾ ﴿قالَ ما مَنَعَكَ أَلّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[4] ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالباطِلِ وَتَكْتُمُونَ الحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5] ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً﴾[6] ﴿وَتَصُدُّونَ عَنْ

١. البقرة (٢) الآية ٢٨.
٢. البقرة (٢) الآية ٥٨.
٣. آل‌عمران (٣) الآية ٩٨.
٤. الأعراف (٧) الآية ١٢.
٥. آل‌عمران (٣) الآية ٧١.
٦. آل‌عمران (٣) الآية ٩٩.

سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ﴾[١] ﴿رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً﴾[٢] ﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٣].

في نقل كلام صاحب بن عبّاد

نقل عن الصاحب بن عبّاد قال:

كيف يأمر بالإيمان ولم يُرده، وينهى عن المنكر وقد أراده، ويعاقب على الباطل وقدّره، وكيف يصرفه عن الإيمان ويقول: أنّى تصرفون ويخلق فيهم الكفر، ثمّ يقول: كيف تكفرون ويخلق فيهم ليس الباطل، ثمّ يقول: لم تلبسون الحقّ بالباطل وصدّهم عن سواء السبيل، ثمّ يقول: لم تصدّون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثمّ قال: وماذا عليهم لو آمنوا بالله، وذهب بهم عن الرشد ثمّ قال: أين تذهبون؟ وأضلّهم عن الدين حتّى أعرضوا ثمّ قال: فما لهم عن التذكرة معرضين؟!

جواب الأشعري عن الاستدلال والجواب عنه

وقول الأشعري بأنّ ذمّ العباد على الكفر والمعاصي لأجل كسبهم للكفر والمعاصي وكونهم محلاًّ لهما ليس في محلّه؛ لأنّهم بعد ما يقولون بأنّه لامؤثّر في الوجود إلّا الله وكلّ شيء مخلوق له تعالى، ويوجَد بإيجاده، فالتشبّث بكسبهم للكفر والمعاصي وكونهم كاسبين لهما ومحلاًّ لهما مع عدم كون الكسب عملاً خارجياً موجوداً بإيجادهم، ولو كان عملاً خارجياً يكون موجوداً بإيجاد الله تعالى على مذهبهم وعدم دخل المحلّ في وجود العمل بوجه لايدفع الإشكال فإنّ المذمّة والتوبيخ على

١. الأعراف (٧) الآية ٨٦.
٢. النساء (٤) الآية ٦١.
٣. إبراهيم (١٤) الآية ٣.

العمل إنّما يصحّ فيما إذا كان العامل للعمل مستحقاً لهما وهو فيما إذا كان بإيجاده أو تركه دون ما إذا كان بإيجاد غيره وتركه.

الآيات الدالّة على اختيار العباد في أعمالهم

والقسم الخامس: الآيات الدالّة على أنّ العباد مختارون في أعمالهم وتقع على طبق مشيّتهم واختيارهم وانتخابهم، فتنفي ما يدّعيه الأشعري من أنّها تقع على طبق مشيّة الله تعالى إيجاداً أو تركاً ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنّا أَعْتَدْنا لِلظّالِمِينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها﴾[1] ﴿إِنَّ هٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[2] ﴿نَذِيراً لِلْبَشَرِ * لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[3] وبعدهما ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلّا أَصْحابَ اليَمِينِ﴾ ﴿إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً﴾ ﴿إِنَّ هٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[4] ﴿كَلّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ﴾[5] ﴿ذٰلِكَ اليَوْمُ الحَقُّ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ مَآباً﴾[6].

الآيات الدالّة على أنّ وقوع الشرك ليس بمشيئة الله

وبعض الآيات يدلّ على إنكار وردّ من نفى المشيّة عن نفسه وسلبها عنها وأثبتها له تعالى وأضافها إليه نحو ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللّٰهُ ما أَشْرَكْنا وَلا آباؤُنا وَلا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّىٰ ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلّا الظَّنَّ

١. الكهف (١٨) الآية ٢٩.
٢. المزمّل (٧٣) الآية ١٩.
٣. المدّثّر (٧٤) الآية ٣٦ و ٣٧.
٤. الإنسان (٧٦) الآية ٤ و ٢٩.
٥. المدّثّر (٧٤) الآية ٥٥.
٦. النبأ (٧٨) الآية ٣٩.

وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلّا تَخْرُصُونَ﴾[١] ﴿وَقالُوا لَوْ شاءَ ٱلرَّحْمـٰنُ ما عَبَدْناهُمْ ما لَـهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلّا يَخْرُصُونَ﴾[٢].

والظاهر من الآيتين المطابقُ للبرهان أنّ ما تقولون وتـدّعون ـ بأنّ إشراكنا وتحريمنا لبعض الأشياء وعبادتنا للأصنام تقع بمشيّة الله إيجاداً أو تركاً ـ أمر اعتقادي لاعملي يحتاج إلى الإدراك الجزمي غير المقرون باحتمال الخلاف حتّى ينكشف الواقع بلا ترديد فيه، وأنتم لا دليل لكم يفيد العلم والإدراك الجزمي بما تقولون به وتـدّعون إيّـاه وإنّـما لكـم الخَرْص والتخمين المفيد للظنّ المقارن لاحتمال الخلاف، فالواقع مردّد بين الأمرين: الراجح والمرجوح، فلا ينكشف ما هو الواقع على ما هو عليه، فلا حجّة لكم فيما تدّعونه وتقولون به، فما تقولون كذب وافتراء على الله تعالى لكونه خلافَ الواقع كما دلّ عليه الدليل العقلي وقد مرّ بيانه مفصّلاً.

والقسم السادس: الآيات الدالّة على الأمـر بأعـمالٍ، والنـهي عـن أعمال أُخر.

الاستدلال بـالآيات الدالة على التكاليف الشرعية

وجه دلالتها على المدّعى من أنّ أعمال الإنسان تقع بقدرته إيجاداً أو تركاً هو أنّ الغرض والداعي من الأوامر والنواهي المولويّة ـ سـواء كانت إلزاميّةً أو غير إلزاميّة ـ هو جعل الداعي المرجّـح لأحـد طـرفي العمل المقدور إيجاداً أو تركاً ليختار المأمور ذلك الطـرف لأجـل ذلك المرجّح المولوي، ولايأتيه بداعٍ غيره من الدواعي غير المولويّة، وذلك

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٤١.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٢٠.

لأنّه إذا رأى الآمر أنّ العمل المأمور به إذا وقع عن اختياره، يترتّب عليه مصلحة له أو للمأمور كما إذا كان الآمر غيرَ الله تعالى، أو مفسدة له أو للمنهيّ كذلك، أو مصلحة لخصوص المأمور أو مفسدة له سواء كـان قادراً على إجباره أم لا، فلا يبقى في اختيار الآمـر والنـاهي ـ ممّا له دخل في حصول المصلحة و عدم حصول المـفسدة المـذكورتين ـ إلّا الأمر بالعمل المترتّب عليه المصلحة أو النهي عن العمل المترتّب عليه المفسدة، فيأمر بالعمل بداعي جعل الداعي للمأمور إلى إيجاده، وينهى عن العمل بداعي جعل الداعـي له إلى تـركه عـند صيرورتهما فـعليّةً ووصولهما بالحجّة إليه داعياً إمكانياً وقوعياً، فلابدّ من أن يكون عمل المأمور واقعاً بقدرته إيجاداً أو تركاً حتّى يصحّ الأمر به والنهي عنه، وإلّا فيكونان لغواً؛ لأنّه إذا كان عمل الإنسان واقعاً بقدرته تعالى إيـجاداً أو تركاً، فلا عمل للمأمور والمنهيّ حتّى يحتاج إلى المرجّح لأحد طرفيه لإيجاده أو تركه.

استدلال بآيـات التكـاليف الواجـبة والمحرّمة على نـفي الجبر

ويُذكر بعض الآيات المذكورة: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلاةَ وَآتُوا ٱلزَّكاةَ وَما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ ٱللّٰهِ إِنَّ ٱللّٰهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[١] ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٢] ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا ٱللّٰهَ وَذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ ٱللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾[٣] ﴿وَآتُوا

---

١. البقرة (٢) الآية ١١٠.

٢. البقرة (٢) الآية ١٨٣.

٣. البقره (٢) الآية ٢٧٨ و ٢٧٩.

ٱليتامىٰ أَمْوالَهُمْ وَلا تَتَبَدَّلُوا ٱلخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلىٰ أَمْوالِكُمْ إِنَّهُ كانَ حُوباً كَبِيراً﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ اليَتامىٰ ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[1] ﴿وَتَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوىٰ وَلا تَعاوَنُوا عَلَى ٱلإِثْمِ وَالعُدْوانِ وَٱتَّقُوا ٱللّٰهَ إِنَّ ٱللّٰهَ شَدِيدُ ٱلعِقابِ * حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ٱلخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللّٰهِ بِهِ وَالمُنْخَنِقَةُ وَالمَوْقُوذَةُ وَالمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَما أَكَلَ السَّبُعُ إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ وَما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ﴾ ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّٰهِ شُهَداءَ بِالقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئانُ قَوْمٍ عَلىٰ أَنْ لا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ وَاتَّقُوا ٱللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ﴾ ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا ٱليَهُودَ وَالنَّصارىٰ أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللّٰهَ لا يَهْدِى ٱلقَوْمَ ٱلظّالِمِينَ﴾[2] ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3] ﴿قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيّاهُمْ وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللّٰهُ إِلّا بِالْحَقِّ ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ حَتّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ وَالْمِيزانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّا

١. النساء (٤) الآية ٢ ـ ١٠.

٢. المائدة (٥) الآية ٢ و ٣ و ٨ و ٥١.

٣. المائدة (٥) الآية ٩٠.

وُسْعَها وَ إِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كانَ ذا قُرْبىٰ وَبِعَهْدِ ٱللّٰهِ أَوْفُوا ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[١] ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللّٰهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى ٱللّٰهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[٢] هذا قليل من كثير.

الاستدلال بما يدلّ على نفي اللغويّة والعبث عن فعله تعالى ويمدح الفكر والاعتبار

والقسم السابع: الآيات الدالّة على أنّه تعالى لايأتي بعمل لغو وبلافائدة؛ لأنّه عمل قبيح ومذموم عقلاً وعقلاء لايأتيه العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَٱخْتِلافِ ٱللَّيْلِ وَالنَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي ٱلأَلْبابِ * ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللّٰهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ ٱلنّارِ﴾[٣].

يمدح الله تعالى الذين يتفكّرون في خلق السماوات والأرض ويقولون ويذعنون بأنّ خلقتهما ليست باطلة ولغواً وبلاغرض ونتيجة، ويعدّهم من أُولي الألباب وأصحاب التعقّل والتفكّر والمتعمّقين ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ﴾[٤] ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَما ذٰلِكَ عَلَى ٱللّٰهِ بِعَزِيزٍ﴾[٥] ﴿وَما خَلَقْنا ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٥١ ـ ١٥٣.
٢. الأعراف (٧) الآية ٣٣.
٣. آل‌عمران (٣) الآية ١٩٠ و ١٩١.
٤. المؤمنون (٢٣) الآية ١١٤.
٥. إبراهيم (١٤) الآيتان ١٩ و ٢٠.

إلّا بِالحَقِّ وَ إنَّ السّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الجَمِيلَ﴾[١] ﴿خَلَقَ اللّٰهُ ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ إنَّ فِى ذٰلِكَ لآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢] ﴿أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللّٰهُ ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إلّا بِالحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمّىً وَ إنَّ كَثِيراً مِنَ ٱلنّاسِ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ لَكافِرُونَ﴾[٣] ﴿وَما خَلَقْنا ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعِبِينَ * ما خَلَقْناهُما إلّا بِالحَقِّ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[٤] ﴿وَخَلَقَ اللّٰهُ ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ وَلِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[٥].

وجه دلالة الآيات على نفي قول الأشعري

هذه الآيات تنافي قول من يقول بأنّ أعمال الناس المقدورةَ لا تقع بقدرتهم إيجاداً أو تركاً، وإنّما الموجد لها والتارك لها هو الله تعالى كالأشعري وبعض الحكماء والعارف الاصطلاحي من القائلين بوحدة الوجود والموجود الشخصي؛ لأنّه حينئذٍ تكون أعمال الناس ـ التي تقع لغواً وعبثاً ـ من أفعال الله تعالى، وأنّ الأوامر والنواهي المتعلّقة بأعمالهم تكون لغواً وبلافائدة وعبثاً كما مرّ بيانه آنفاً. فلا نعيد والله ـ تعالى وعزّ شأنه ـ أحقّ بالتصديق منهم، ونكتفي بما ذكرناه من الآيات دليلاً على المدّعىٰ من أنّ الأعمال المقدورة للأناسيّ تقع بقدرتهم إيجاداً أو تركاً.

ولا يخفى أنّ كلّاً من الطوائف المذكورة من الآيات وإن كان كلّ طائفة منها بالنسبة إلى واحدة واحدة منها لايفيد العلم بالمراد الجدّي لله

١. الحجر (١٥) الآية ٨٥.
٢. العنكبوت (٢٩) الآية ٤٤.
٣. الروم (٣٠) الآية ٨.
٤. الدخان (٤٤) الآيتان ٣٨ و ٣٩.
٥. الجاثية (٤٥) الآية ٢٢.

تعالى الذي هو المدّعى إلّا أنّ مجموعها لأجل التعاضد وتقوية بعضها للبعض يفيد القطع بالمراد الجدّي ولو سلّم أنّ كلّ طائفة لاتفيد القطع بالمراد الجدّي، الذي هو المدّعى؛ فإنّ مجموع الطوائف لاشكّ في أنّها تفيد القطع به لتعاضدها.

دلالة الآيات المذكورة على أن أعمال الناس تقع بقدرتهم

مضافاً إلى الدليل بل الدلائل العقليّة التي أقمناها من التوالي الفاسدة المترتّبة على أنّ أعمالهم المقدورةَ تقع بقدرة الله تعالى إيجاداً أو تركاً فإنّ كلّ واحد منها يكون برهاناً إنّيّاً على بطلان متلوّها من عدم كون أعمالهم واقعة بقدرتهم وإيجادهم وتركهم بل بإيجاد الله تعالى وتركه، فمن الآيات المذكورة يستفاد كون أعمالهم تقع بقدرتهم، وبعضها يدلّ أيضاً على أنّهم فاعلون تامّون لايحتاجون إلى المرجّح في إتيانها أي في أصل الإيجاد أو الترك وإن كانوا محتاجين إليه في حسنها وعدم قبحها ومذموميّتها، ولو سلّم عدم دلالته عليه أيضاً فالدلائل العقليّة قرينة على أنّ المراد الجدّي منها أنّ أعمالهم تقع بقدرتهم وأنّهم فاعلون تامّون لاناقصون أيضاً.

وقد استدلّت الأشاعرة أيضاً بآيات دالّة على مدّعاهم بزعمهم تُعارض الآياتِ التي تمسّك العدليّة بها على مدّعاهم. وقبل التمسّك بالآيات أجابوا عمّا يُورد عليهم على مذهبهم من أنّه تعالى خالق لكلّ شيء.

قال في شرح المقاصد:

مذهب الأشاعرة يلازم القول بأن الله خالق كلّ شيء

فإن قيل: التمسّك بالكتاب والسنّة يتوقّف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة، وهذا لايتأتّى مع القول بأنّه

خالق لكلّ شيء حتّى الشرور والقبائح، وأنّه لايقبح منه التلبيس والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك ممّا يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوّة ودلالة المعجزة.

قلنا: العلم بانتفاء تلك القوادح ـ وإن كانت ممكنة في نفسها ـ من العاديّات الملحقة بالضروريّات؛ على أنّ هذا الاحتجاج إنّما هو على المعترفين بحجّيّة الكتاب والسنّة والمتمسّكين بهما في نفي كونه خالقاً للشرور والقبائح وأفعال العباد، فلو توقّف حجّيّتهما على ذلك كان دوراً.[١]

أقول: يجيب عن الإشكال الوارد عليهم ـ بناء على مذهبهم وأنّه لايتمكّنون من العلم بصدق كلامه تعالى حتّى يكون دليلاً على مدّعاهم؛ لقولهم بإيجاده تعالى لكلّ شيء حتّى الشرور والقبائح، ويعتقدون أنّه لايقبح صدور القبائح منه تعالى من التلبيس والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك ممّا يقدح في صدق كلامه تعالى وثبوت النبوّة ودلالة المعجزة ـ بأنّ تلك القوادح في صدق كلامه تعالى وثبوت النبوّة ودلالة المعجزة وإن كانت ممكنة ثبوتاً و وقوعاً، وليست بممتنعة وقوعاً، ولا يترتّب عليهما تالٍ فاسدٌ إن تحقّقت إلّا أنّا نعلم علماً ضرورياً أنّها لم تقع خارجاً هذا **أوّلاً**.

عدم صحة جواب الأشاعرة عن الإشكال

وثانياً: إنّ استدلالنا بالآيات والسنّة للاحتجاج وإقامة الحجّة على المتمسّكين بهما في نفي كونه تعالى خالقاً للشرور والقبائح وأفعال

---

١. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٣٨.

العباد، فيكون جدلاً لابرهاناً ودليلاً على المدّعى.

ويرد على جوابه الأوّل أنّهم بعد أنّهم يعتقدون بأنّه تعالى خالق كلّ شيء حتّى القبائح، وبأنّه لايقبح منه التلبيس والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب، وبأنّ وقوع هذه الأُمور وصدورها منه تعالى ممكن وقوعاً؛ لعدم قبحها، فمن أين علموا علماً ضرورياً بأنّ هذه الأُمور لم تقع ولم تصدر منه خارجاً؟ وأيّ شيء يكون مستند هذا العلم؟ وهل هو من الضروريّات العقليّة أو النقليّة؟ ومعلوم أنّه ليس من الأوّل، وإلّا لم يكن محلّ الاختلاف، ولا من الثاني؛ لعدم الدليل النقلي المفيد للعلم بعدم وقوعه فضلاً عن كونه ضرورياً، فيكون نظرياً يحتاج إلى الدليل، فبناءً وعلى مذهبهم لادليل لهم على عدم الوقوع.

يرد على الجواب الثاني بأنّ الاستدلال بالآيات جدل

ويرد على الجواب الثاني أنّه إن دلّت الآيات التي استدلّوا بها على فرض دلالتها دلالة قطعيّة على مدّعاهم، يكون الاستدلال بها جدلاً نتيجته إسكات الخصم لاعترافه بالدليل، ولا يفيد المستدلّ؛ لعدم صحّة الاستدلال بها على مدّعاه على مذهبه؛ لعدم إذعانه بصدق كلامه تعالى لاحتمال كذبه عنده على فرض كونه كلامه، ولاحتمال عدم كونه كلامه لاحتمال عدم نبوّة من يدّعي النبوّة مع أنّه لادلالة لتلك الآيات على مدّعاهم، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وأمّا الآيات التي استدلّوا بها، فبعضها وردت بلفظ «الخلق» لكلّ شيء أو لعمل العبد أو بلفظ «الجعل» أو «الفعل» أو بلفظٍ غير ما ذكر.

ذكرها في شرح المقاصد وجعلها ستّة أدلّة، والمهمّ عندهم الدليل الأوّل والثاني حيث يتضمّن الأوّل لفظ «الخلق» مع لفظ «العموم»

والثاني يتضمّن لفظ «الخلق» ولفظ «وما تعملون». قال في شرح المقاصد:

استدلال الأشاعرة على مذهب الجبر ببعض الآيات

الدليل الأوّل: قال: منها ما ورد في معرض التمدّح بأنّه الخالق وحده كقوله تعالى: ﴿خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1] و ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[2] ﴿إِنّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ﴾[3] ﴿ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[4][5].

تقريب الدلالة أنّ الآية دلّت على خلق كلّ شيء مع تفريع لزوم عبادة الناس له، فهي بصدد بيان أنّه تعالى حيث خلق كلّ شيء وأعطى وجود كلّ ما صدق عليه مفهوم الشيء الأعمّ من كلّ مفهوم، فيستحقّ أن تعبدوه، والمراد هو الأناسيّ، فيلزم عقلاً عبادته؛ لاستحقاقه لها؛ لإعطائه نعمة الوجود لكلّ ما صدق عليه مفهوم الشيء، فحيث إنّ مفهوم الشيء قابل للصدق والحمل على كلّ موجود ولفظ ﴿كُلَّ﴾ عامّ دالّ على كلّ فرد من أفراد مفهوم الشيء، فلفظ ﴿خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وإن كان ظاهراً في العموم ويحتمل أن يكون المراد الجدّي أنّه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه إلّا أنّه بقرينة تفريع لزوم العبادة عليه، وأنّه لأجل خلقه لكلّ شيء يجب عبادتكم له يصير صريحاً في أنّ المراد خلق كلّ شيء أعمّ من أفعاله بالمباشرة وبلاواسطة وغيرها من الموجودات حتّى أعمال الإنسان، ويرتفع احتمال أنّ المراد منه خلق بعض الأشياء كأفعال نفسه؛

لعلَّ مراد الآية الشريفة أنّه تعالى خالق لبعض الأشياء

---

١. الأنعام (٦) الآية ١٠١؛ الرعد (١٣) الآية ١٦؛ الزمر (٣٩) الآية ٦٢ و غافر (٤٠) الآية ٦٢.
٢. الأنعام (٦) الآية ١٠١ و الفرقان (٢٥) الآية ٢.
٣. القمر (٥٤) الآية ٤٩.
٤. الأنعام (٦) الآية ١٠٢.
٥. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٣٨.

إذ حينئذٍ يكون هو تعالى كسائر من يعمل عملاً اختياريّاً ويوجده ككلّ الحيوانات الأعمّ من الإنسان، فلا وجه لمدحه بأن يكون مستحقّاً لعبادته لأجل خلق أعماله.

عدم شمول قوله تعالى: «خالق كلّ شيء» لوجوده تعالى

وأمّا شمول ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ لوجوده تعالى أيضاً فلاوجه له بحسب المراد الجدّي بعد شموله له بحسب عمومه المفهومي، والمراد الاستعمالي؛ لقيام البرهان العقلي على أنّ وجوده تعالى فوق الجعل والخلق؛ لكونه واجداً له ذاتاً، فلايحتاج فيه إلى غيره مطلقاً، فيلزم تحصيل الحاصل المحال عقلاً، فوجوده تعالى خارج عن عموم ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ تخصّصاً لاتخصيصاً مع أنّ خصوصيّة الكلام قد تقتضي القطع بأنّ المتكلّم ليس مشمولاً لعموم مدلول الكلام حسب المراد الجدّي نحو «أكرمت كلّ من دخل الدار» فإنّ من وصل إليه هذا الكلام ويفهم معناه، يحصل له القطع بأنّ المراد الجدّي للمتكلّم من هذا الكلام غير المتكلّم به حسب تفاهم أهل المحاورة من خصوصيّات الكلام المتداول بينهم، ولا يشمله عموم هذا الكلام، وهكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ فَاعۡبُدُوهُ﴾. هذا غاية تقريب ما استدلّ به صاحب شرح المقاصد من الآية الأولى في كلامه.

قال:

استدلال آخر من الأشاعرة

وكذا قوله تعالى: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[1] تمسّكاً

---

١. الرعد (١٣) الآية ١٦.

بالعموم، وبأنّ قوله: «وخالق كلّ شيء» إزالة لما يتوهّم من أنّ العبيد وإن لم يكونوا شركاء له في الخلق على الإطلاق لكنّهم يخلقون بعض الأشياء، وإلّا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركاً قطعاً.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[1] أي خلقنا كلّ موجود ممكن من الممكنات بتقديرٍ وقصدٍ، أو على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة. إلى آخر ما ذكر.

الجواب عن الاستدلال وإنّها لاتدلّ على أنّه تعالى خالق بالمباشرة

أقول: يرد على الاستدلال بالآية الأُولى **أوّلاً:** بأنّه لاتدلّ بعمومها على أنّ الموجد لأعمال العباد أيضاً هو الله تعالى بالمباشرة وبلاواسطة، فإنّ تفريع الأمر بعبادته على خلقه لكلّ شيء؛ لأجل كونه مستحقّاً لها؛ لكونه منعماً لوجود كلّ شيء وما يترتّب عليه، وشكر المنعم حسن عقلاً وعقلاءً وممدوح، والأمر إرشاديّ إلى حسن عبادته وممدوحيّتها لكونه منعماً، وعبادة العباد تكون شكراً له تعالى إذ كانت أعمالهم العباديّة واقعة بقدرتهم وموجودة بإيجادهم؛ إذ لو كانت موجودة بإيجاده تعالى لم تكن شكراً منهم له تعالى لكونها عملا له تعالى، فتفريع الأمر بعبادتهم له على خلقه لكلّ شيء لاستحقاقه لها قرينة على أنّ المراد الجدّي من كلّ شيء غير أعمال العباد خلافاً للمراد الاستعمالي حتّى تقع أعمالهم شكراً له تعالى إذ لو كان شاملاً لأعمال العباد أيضاً، لكانت أعمالهم أفعالاً له تعالى، فلاتكون مصاديق شكر العباد له تعالى، فيكون التفريع في غير محلّه ولغواً تعالى الله عنه هذا أوّلاً.

---

١. القمر (٥٤) الآية ٤٩.

وثانياً: أنّه مع الإغماض عمّا ذكر يكون قوله تعالى: «خالق كلّ شيء» وإن كان مشتملاً على لفظ «كلّ» الذي هو من ألفاظ العموم وضعاً، ومدخوله كلمة «شيء» التي مفهومها أعمّ المفاهيم إلّا أنّه مع ذلك ظاهر في العموم، وليس بنصّ أي لايفيد القطع بأنّ المراد الجدّي له تعالى من كلامه هذا هو إيجاد كلّ شيء حتّى أعمال العباد، وإنّما هو ظاهر فيه، وله دلالة ظنّيّة نوعيّة عليه مع أنّ المسألة من الأُمور الاعتقاديّة المتوقفة على القطع بالمراد الجدّي حتّى ينكشف الواقع كشفاً قطعيّاً بضميمة أنّه لايكذب لقبحه، وحيث إنّه ظاهر فيه، فيحتمل أن يكون المراد الجدّي غيرَ أعمال العباد، فلا يحصل القطع بالواقع ولاينكشف به، وليس له نظائر مترادفة المعنى كثيرة إلى حدّ حصل من تعاضدها وتقوية بعض لبعض منها القطعُ بالمراد الجدّي.

ثانياً كلمة «كلّ» ظاهرة في العموم وليست نصّاً فيه

وثالثا: أنّ له ولأمثاله معارضاتٍ أكثرَ من مقابلها جدّاً قد ذكرنا بعضها دالّة على أنّ أعمال العباد المقدورةَ موجودة بإيجادهم لابإيجاده تعالى وهي -لكثرة كلّ طائفة ومجموع الطوائف لتعاضدها- أقوى دلالةً ممّا دلّ على أنّ أعمال العباد موجودة بإيجاد الله تعالى، فتمنع عن دلالة معارضها دلالةً قطعيّة على أنّ الموجد لأعمال العباد هو الله تعالى؛ لحصول القطع منها أنّ الموجد لأعمال العباد هو العباد باختيارهم وبقدرتهم.

وجود المعارض لهذا الاستدلال

ورابعاً: أنّ الأدلّة العقليّة الدالّة على أنّ أعمال العباد تقع بقدرتهم وبإيجادهم قرينةٌ قطعيّة على المراد الجدّي ممّا دلّ على أنّه تعالى خالق كلّ شيء.

أمّا إيجاد كلّ شيء ولو بالواسطة لابالمباشرة، فيعمّ أعمال العباد أيضاً؛ لأنّها مخلوقة له تعالى بالواسطة؛ لأنّه مبدأ لكلّ موجود ممكن الوجود بعضه بالمباشرة وبعضه بالواسطة.

ماتدلّ على وقوع أعمال العباد بقدرتهم يدلّ على المراد الجدّي من هذه الآيات

وأمّا إيجاد ما سوى أعمال الفاعل القادر جمعاً بين الأدلة طبق قاعدة الجمع بينها وسائر ما استدلّوا به من الآيات ممّا فيه لفظ «الخلق» مع لفظ «العموم» أو غيره فيمكن الخدشة في دلالتها على مدّعاهم من خلقه تعالى لأعمال العباد بالمباشرة مع أنّه تكون الأجوبة الثلاثة الأُخر أجوبةً عنها أيضاً، فلانطيل الكلام.

استدلال أخر من الأشاعرة

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] حكاية قول إبراهيم لعبدة الأصنام وقبله قال: ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾[2] فإنّ الاستدلال به يتوقّف على أنّ كلمة «ما» في ﴿وَما تَعْمَلُونَ﴾ ما المصدريّة، فيكون المعنى والله خلقكم وعملكم، فيكون شاهداً على مدّعاهم ولكن ليست ظاهرة في كونها مصدريّةً فضلاً عن كونها نصّاً؛ إذ يحتمل جدّاً حسَبَ ظاهر اللفظ أن يكون ما الموصولَة، وتكون جملة ﴿تَعْمَلُونَ﴾ صلةً لها، وحذف الضمير المفعول لها الراجع إلى مفاد كلمة «ما» وحذف الضمير في الصلة معمول متداول، فيكون المراد من كلمة «ما» حينئذٍ الأصنامَ لاأعمالَهم، والآية السابقة وهي ﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ﴾ قرينة على المراد من كلمة «ما» في ﴿ما تَعْمَلُونَ﴾ وهي الأصنام؛ لأنّ المراد من كلمة «ما» في ﴿ما تَنْحِتُونَ﴾ هو الأصنام،

الجواب عن هذا الاستدلال

١. الصافّات (٣٧) الآية ٩٦.
٢. الصافّات (٣٧) الآية ٩٥.

فيكون المراد ممّا تعملون ما تنحتون وما تصنعون، فالظاهر من ﴿ما تَعْـمَلُونَ﴾ بقرينة ﴿أَتَـعْبُدُونَ ما تَـنْحِتُونَ﴾ هو الأصنام لاعملهم، ومع قطع النظر عنه يكون ﴿ما تَعْـمَلُونَ﴾ مجملاً مردّداً بين كون المراد هو الأصنامَ وكونِه عملَهم، فلايكون دليلاً على مدّعاهم.

عدم جواز التمسك بالظواهر في الاعتقادات

ومع الإغماض عنه يكون ظاهراً في مدّعاهم، ولايكفي الظهور في الأُمور الاعتقاديّة المتوقّفة على الإدراك الجزمي لاالظنّي مع أنّه معارَض بأقوى منه من الآيات كما مرّت، وكونه مخالفاً للدليل العقلي القطعي بل للأدلّة القطعيّة، وقد مرّت، فلايقاومها. والحمدلله تعالى على نعمائه.

القسم السابع:

التفويض

يقع الكلام في التفويض والأمر بين الأمرين

إلى الآنَ كان الكلام في الجبر بالنسبة إلى العمل المقدور للإنسان، وأنّه هل الفاعل والموجِد لعمله المقدور هو الله تعالى، أو نفس الإنسان؟ فقد ذهب إلى الأوّل واعتقد به الأشعري وبعض الحكماء بالصراحة وأهل العرفان الاصطلاحي؛ لأنّهم يعتقدون بعدم وجود الإنسان حتّى يكون فاعلاً لعمله بخلافٍ الأشعري وبعض الحكماء؛ لأنّهم يعتقدون بوجوده ولكن يقولون بعدم كونه فاعلاً لعمله، وإنّما الفاعل لعمله هو الله تعالى، وقد بيّنّا كلامهم وأدلّتهم على مدّعاهم مفصّلاً، وأجبنا عنها كذلك.

هل الإنسان مستقلّ في أعماله أو يحتاج إليه تعالى؟

وبعد الفراغ عن الجبر، وعدم صحّته، وكونه خلافَ الواقع ـ كما دلّ عليه الدليل العقلي والنقلي وبيّنّاهما مفصّلاً ـ يقع الكلام في أنّه بعد الفراغ عن أنّ الإنسان هو الفاعل والموجد لعمله المقدور ـ كما هو معتقد العدليّة من المعتزلة و الشيعة الإثني عشريّة ـ هل يكون الإنسان القادر مستقلّاً في إيجاد عمله، وأنّه لا دخل لوجوده تعالى في فاعليّته لعمله بحيث لو فرض عدمه، لما ضرّ عدمه في فاعليّة الإنسان لعمله وإيجاده

له، ومع وجوده تعالى لايمكن أن يمنعه عن عمله وإيجاده له، أو يحتاج إلى وجوده تعالى في فاعليّته بحيث لو لم يكن لم يـبق إنسـان حـتّى يكون فاعلاً وموجداً لعمله بل لايبقى شيء فـي عـالم الوجـود، ومـع وجوده يمكن أن يمنع الإنسان عن عمله إيجاداً أو تركاً؛ لكونه فاعلاً أقوى؟ فيه قولان:

الفرق بـين مـذهب الشـيعة ومـذهب المعتزلة

والأوّل: مختار المعتزلي من أهل السنّة.

والثاني: مختار الشيعة الإثني عشـريّة؛ تـبعاً لأئـمّتهم المـعصومين ـسلام الله عليهم أجمعين ـ والأوّل يسمّى بـالتفويض، والثـاني يسـمّى بالأمر بين الأمرين، فالكلام يقع في مقامين:

المـقام الأوّل فـي التفويض كما اختاره المعتزلة ودليليهم

المقام الأوّل: في التفويض، ومختارِ المعتزلة وبيانِ ما استدلّوا به على مدّعاهم من كـونهم فـي أعـمالهم المـقدورة مسـتقلّين فـي إيـجادها والإمساك عنها، ولا دخل لوجوده تعالى فيهما، وأنّ أمر إيجاد أعمالهم والإمساك عنها مفوّض إليهم، ولا يمكنه أن يمنعهم عنهما.

فـي تـحرير مـحلّ النزاع في المراد من التـفويض وأقسـام التفويض

ولا يخفى أنّ البحث في التفويض بالمعنى المذكور لابـمعنى عـدم كون الإنسان مكلّفاً بالتكاليف الإلهيّة، وأنّه فوّض إليهم أمر أعـمالهم، وأنّهم مختارون في إيجادها أو تركها على ما أرادوا وشاؤوا، ويباح لهم الأعمال كلّها و لاواجب ولاحرام ولا مستحبّ ولا مكـروه، ويسـمّون بأهل الإباحة، ولا بمعنى أنّ أمر الخلقة للعالم فُوّض إلى النّـبيّ صلى الله عليه وآله أو أميرالمؤمنين عليه السلام أو سائر الأئمّة عليهم السلام فـإنّهما وإن كـانا بـاطلين وعـلى خلاف الواقع للدليل القطعيّ على عدمه مـن الوحـي القـطعيّ والسـنّة القطعيّة ولكنّ الكلام في هذا البحث ليس فيهما، وكونُ الولاية التكوينيّة

المطلقة للنبيّ الأكرمﷺ أو الأئمّة المعصومينﷺ بموهبة الله تعالى وإعطائه لهم لايلازم كونَهم موجِدين بالفعل لما يقدرون عليه حتّى إيجاد العالم؛ لأنّهمﷺ عبد مطلق له تعالى، ولايعملون بدون إذنه، ولايسبقونه بالقول، ولايفعلون إلّا ما يؤمرون، وقد ورد عنهم في وصفهم: «وعباده المكرمين الذين لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون» «المطيعون لله، القوّامون بأمره، العاملون بإرادته».

والوحي الإلهي والسّنة النبويّة والولويّة القطعيّتان مشحونة ببيان التكاليف الإلهيّة للإنسان من الواجبات والمحرّمات، والمستحبّات والمباحات، والأحكام الوضعيّة، وبأنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ خالق الأشياء إمّا بلاواسطة وبالمباشرة، وإمّا بالواسطة وقوعاً، ولو أمكن إيجاده عن غيره كالنّبيﷺ والوليّﷺ بإذنه أيضاً كما وقع منهما الإيجاد لبعض الأشياء في موارد المعجزة؛ فإنّ المعجزة الصادرة عن النبيّﷺ والوليّﷺ قد تكون فعل الله بيدهما كقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1] وقد تكون فعل أنفسهماﷺ وبإيجادهما بإذن الله تعالى، كما قالﷺ: «يا أسد الله خذ عدوّ الله» فإنّ الأسد كان بإيجادهﷺ بإذنه تعالى وقال الله تعالى خطاباً لعيسى على نبيّنا وآله وعليه السلام: ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى﴾[2].

استدلال المعتزلة على مذهب التفويض بالحدوث

ثمّ إنّ المعتزلة استدلّوا على مدّعاهم من التفويض بالمعنى الذي هو محلّ البحث هنا ـ من استقلال الإنسان في إيجاد عمله المقدور أو تركه

١. الأنفال (٨) الآية ١٧.

٢. المائدة (٥) الآية ١١٠.

من دون احتياج إليه تعالى ـ بأنّ علّة احتياج ما سوى الله تعالى إليه هو حدوثهم؛ لحصرهم لما سوى الله في الحوادث من الأجسام والأعراض والنفوس المتعلّقة بها، والظاهر من كلماتهم وعباراتهم واستدلالاتهم لإثبات الصانع بحدوث العالم ببرهان «الإنّ» وبأفعاله أنّ الحدوث مستقلاً علّة لاحتياج الحادث إلى الواجب تعالى لامع الإمكان شطراً أو شرطاً وإن لم يكن الفرق بين كونه مستقلاً علّة له وكونه شطراً أو شرطاً في إثبات مدّعاهم.

في أنّ علّة احتياج الممكن إلى الله هو إمكانه لاحدوثه كما عليه الحكيم والمتكلّم

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه قد وقع الاختلاف بين الحكماء وغير المحقّقين من المتكلّمين في علّة احتياج ما سوى الواجب تعالى إليه، هل هو إمكانه أو حدوثه؟

وقلنا سابقاً: معنى كون شيء علّةَ احتياجِه إلى الغير أنّ له خصوصيّةً ذاتيّة وهي لذلك الشيء تكون ذاتيّ باب البرهان، ومن لوازم ذاته المقتضي لتوقّف وجوده على الغير بحيث لو وُجد بدون الغير لترتّب عليه التالي الفاسد العقلي والأمر المحال، وجميع الحكماء الإلهيّين والمتكلّمين قد اتّفقوا على كون ما سوى الله محتاجاً في وجوده إليه، وبدونه لايمكن وجود الأشياء إلّا أنّهم اختلفوا فيما هو المقتضي لاحتياج ما سواه في وجوده إليه تعالى، والحكيم يقول: هو الإمكان، وغير المحقّقين من المتكلّمين يقول: هو الحدوث مستقلاً أو غير مستقلّ، وما يوجد في كلماتهم دليلاً للمعتزلة على مدّعاهم من عدم احتياج الإنسان القادر إليه تعالى في إيجاد أعماله المقدورة أو الإمساك عنه هو أنّ علّة احتياج ما سوى الله من الحوادث إليه في وجودها هو

حدوثها لاإمكانها مستقلاً.

في دليل كون العلّة هو الحدوث كما عليه المعتزلة ومعنى الحدوث وهو الوجود بعد العدم

والمراد من حدوثه هو وجوده بعد عدمه البديل له وبناء على كون علّة احتياج ما سوى الله تعالى إليه هو حدوثه، يلزم عدم احتياجه إليه تعالى في البقاء واستمرار وجوده؛ لعدم ما هو الملاك للحاجة إليه وعدم ما يقتضيها؛ إذ وجوده مقيّداً بكونه بعد عدمه هو الملاك والعلّة للحاجة إليه على الفرض.

عدم احتياج الممكن في بقائه إلى الواجب عند المتكلّمين

والبقاءُ عبارة عن الوجود بعد الوجود أي الوجود الثاني بعد الوجود الأوّل أو الوجود الأوّل المستمرّ والممتدّ، فالملاك للحاجة إليه تعالى ليس بموجود في بقاء ما سوى الله من الحوادث، لذا قالوا: لوجاز وأمكن عدم الواجب تعالى ما ضرّ عدمه بقاء وجود العالم، ولا يترتّب عليه تالٍ فاسدٌ من جهة بقاء العالم بدونه، وإذا كان الحادث في بقائه مستقلاً في وجوده وغير محتاج إلى غيره وهو الله تعالى، يكون مستقلّا في إيجاده أيضاً؛ لأنّه من آثار وجوده، فيتمكّن من إيجاد أعماله ومعلولاته بدون الغير.

ولا يخفى أنّه ليس المراد ـ مرادهم ـ من الحدوث هو ذات المفهوم الانتزاعي مع قطع النظر عن وجوده الخارجي بالعرض المستند إليه مجازاً وهو وجود منشأ انتزاعه الذي بمنزلة العلّة القابليّة له، فيتّصف المفهوم بالوجود لأجل اتّصاف علّته القابليّة به، لأنّه أمر اعتباري محض، أي معدوم ذهناً وخارجاً، وله رتبة الذات فقط، وليس له وجود حتّى الوجود الذهني حسب رتبة الذات، فكيف يكون علّة ودخيلاً في الوجود الخارجي للحادث؟ والمعدومُ ليس أثره الوجودَ الخارجي ولو

المراد من الحدوث هو الوجود الخارجي الواقع بعد العدم

بنحو جزء العلّة إلّا في العلّة المعدّ كما قالوا، ولا مفهوم الحدوث المنتزع عن الوجود الخارجي بعد العدم بلحاظ وجوده الخارجي بالعرض كما مرّ بيانه؛ لزوم الدور؛ لأنّ وجوده بالعرض يتوقّف على وجود منشأ انتزاعه توقُّفَ المعلول على علّته القابليّة.

فلو توقّف الوجود الخارجي للحادث عليه للزم الدور، فيكون المراد من الحدوث في استدلالهم هو الوجود الخارجي له الواقع بعد العدم وبعد اتّصافه بالعدم وهو لأجل خصوصيّته الذاتيّة ـ وهي كونه بعد العدم ولذا انتزع منه مفهوم الحدوث والحادث منه ويكونان ذاتيَّيْ باب البرهان ومحمولين من صميمها له ـ يكون علّة وملاكاً لاحتياجه إلى الغير وهو الله تعالى. فالحادث لايحتاج في بقائه إلى الواجب تعالى، لعدم ملاك الاحتياج إليه، لأنّه وجود بعد الوجود لابعد العدم.

وحينئذٍ يرد عليهم لزوم القول بالشرك له تعالى؛ لأنّ الموجود إذا لم‌يكن محتاجاً في وجوده إلى الغير، فوجوده ذاتي وغير قائم بغيره، ولم‌يكن لغيره دخالة في وجوده وهو الواجب وجوده بالذات ولو بقاءً، ويكون اتّصافه بالوجود ذاتياً له بذاتيّ باب البرهان، وينتزع منه مع قطع النظر عن غيره مطلقاً، وهذا هو الشرك بالبارئ تعالى؛ لاتّصافه بما يتّصف به مع أنّ أدلّة التوحيد عقلاً ونقلاً تنفيه ولو كان الشرك له بقاءً هذا أوّلاً.

في بيان مايرد على استدلال المعتزلة

وثانياً: أنّه يلزم أن يكون موجود واحد بلحاظ حدوثه محتاجاً إلى الغير في وجوده، وغير قائم بذاته، وقائماً بغيره، وبلحاظ بقائه غير محتاج إلى الغير، وقائماً بالذات، وواجبَ الوجود بالذات، ولادخل

لوجود غيره مطلقاً في وجوده بقاءً، فيكون واجداً لوجوده بنفسه من دون دخالة شيء فيه مع أنّه حدوثاً واجد لوجوده لأجل وجود الغير، وإعطائه لوجوده إيّاه وغير ذاتي له، فكيف يكون وجود واحد لموجود واحد ذاتيّاً، أي غير محتاج إلى العلّة، وموجوداً بالذات لابالغير، وغير قائم بغيره، وغيرَ ذاتيّ، وقائماً بالغير؟ وهذا يقتضي تعدّد الوجود حدوثاً وبقاء، لعدم إمكان أن يكون وجود شيء واحد ذاتياً وغيرَ ذاتي ولو بلحاظ الحدوث والبقاء؛ لأنّ الذاتي وغير الذاتي متناقضان والمفروض أنّه واحد؛ لأنّ الباقي هو الحادث؛ إذ معنى البقاء إمّا الوجود في الزمان الثاني بعد وجوده في الزمان الأوّل، أو استمرار الوجود الأوّل، والموجود الأوّل، والثاني أعمّ من الأوّل؛ لشموله للحادث وغيره، وإلّا لم يكن له بقاء ـ وسيجيء إن شاء الله تعالى ـ أنّه إذا كان الموجود الحادث في وجوده بعد عدمه محتاجاً إلى الغير بأن يوجده ويعطيه إيّاه فإنّ ما يعطيه الغير والمُعْطىٰ هو الوجود الحادث والقائم بالغير وغير الذاتي؛ لكونه مسبوقاً بالعدم على الفرض، فكيف يصير قائماً بالذات وذاتياً وأبديّاً غيرَ قابل للفناء؟

في إيراد آخر على المتزلة وهو غير وارد عليه

وثالثاً: أنّه يلزم أن يصير أبدياً غير قابل للفناء مع كونه حادثاً من الحوادث ويعدم ويفني كما هو شأن كلّ حادث، ونرى بالعيان فناء الحوادث.

وقد يقال: لو كانت علّة احتياج الحادث إلى الغير (وهو الواجب تعالى) حدوثه مع قطع النظر عن إمكانه الذاتي، لزم إمكان الصدفة والاتّفاق بمعنى إمكان تحقّق الحادث بنفسه وبدون غيره، فلايمكن

إثبات الصانع بسبب وجود ما سواه تعالى من أفعاله من الحوادث المسمّى ببرهان «الإنّ»؛ لأنّه يتوقّف على احتياج وجود ماسواه عليه، وبدونه لايمكن تحقّق ما سواه؛ لأنّه إذا تحقّق الحادث بنفسه وبدون إيجاد الغير، لايترتّب عليه تالٍ فاسدٌ كاشف عن فساد متلوّه؛ إذ يصدق عليه الوجود الحادث، ويحمل عليه بالحمل الشائع وهو مصداق لمفهومه مصداقاً حقيقياً مع أنّه لم يعطه الغير على الفرض، فلا يمكن إثبات الصانع به وهو خلاف المتّفق عليه من إمكانه حتّى المعتزلي.

ولكن هذا الإيراد غير وارد؛ لأنّ اتّصاف الوجود الحادث بالحدوث اتّصافاً ذاتياً لباب البرهان، لكونه ذاتيّ باب البرهان له، يدلّ على عدم كونه قائماً بذاته، أي دالّ على عدم وجوده قائماً بذاته وغير قائم بالغير، وإلّا لم يكن مسلوباً عنه أزلاً مع أنّه مسلوب عنه أزلاً فاحتاج إلى الإيجاد، فصار وجوده حادثاً بعد أن كان مسلوباً عنه، فكان غير متّصف به قبله وأزلاً، وإذ كان المفروض أنّ الوجود هو الحادث، وحدوثه دالّ على عدم كونه قائماً بالذات، وكونه محتاجاً إلى الغير، فلايمكن أن يتحقّق بنفسه مستقلّاً وبدون إعطاء الغير؛ لأنّ الموجود بنفسه ومستقلّاً.

عدم ورود إشكال الصدفة على المعتزلة

إمّا الوجود الواجب بالذات وغير قائم بالغير وغير محتاج إليه، ولازمه أن يكون وجوده أزلياً وأبدياً، ولايمكن سلب وجوده؛ للزوم سلب الذاتي عن الشيء وتحقّق الشيء بدون ذاته وذاتياته تناقض، والمفروض أنّه حادث مسلوب عنه الوجود أزلاً؛ لأنّ وجوده بعد عدمه.

وإمّا يكون موجوداً حادثاً أوجد نفسه؛ لأنّ الموجود الخارجي

عندهم، إمّا الواجب القديم، وإمّا الحادث مع أنّ إيجاد الشيء لنفسه مستلزم إمّا لتحصيل الحاصل إن كان في حال وجوده، وإمّا تأثير المعدوم في الموجود إن كان في حال عدمه.

وأيضاً يلزم أن لايكون محتاجاً إلى نفسه من جهة كونه علّة لنفسه، ويكون محتاجاً إلى نفسه من جهة كونه معلولاً لنفسه وهو تناقض، ولذا قلنا سابقاً: «إنّ حدوث الحادث دالّ على عدم كونه قائماً بنفسه، وعلى كونه محتاجاً إلى غيره ـ وقلنا: ـ إنّه لايعقل الصدفة والاتّفاق، بمعنى تحقّق الحادث بدون العلّة ومتحقّقاً بنفسه مع كونه حادثاً؛ للزوم كونه إمّا واجباً وهو خلف لأنّه حادث، وإمّا موجداً لنفسه وهو محال؛ لما يترتّب عليه من التالي الفاسد ـ ولذا قلنا: ـ حدوث الحادث واتّصافه به ذاتاً دالّ على كونه قائماً بالغير، ومحتاجاً إليه في وجوده الخارجي مع قطع النظر عن إمكانه الماهوي وإمكانه الوجودي لما ذكرناه.»

في أنّ الحدوث دالّ على إمكان الحادث فلافرق بين كون العلّة هي الحدوث أو الإمكان

وقد يقال: إنّ المدلول عليه بالحدوث هو إمكانه الذاتي إمّا الماهوي، وإمّا الوجودي، لأنّ لازم كلّ منهما كون تحقّق الممكن بالذات مسبوقاً بالعدم البديل، والنقيض له لامسبوقاً بزمان فيه عدمه.

نعم، القول بكون حدوث الحادث علّة لاحتياجه إلى الغير لايصحّ؛ للزوم ترتّب التالي الفاسد عليه من لزوم الشرك وغيره من محدوديّة قدرته تعالى، وأنّه لايقدر على إبقائه وإعدامه بقاءً وعاجز عنهما مع أنّ قدرته عين ذاته كوجوده وهي كوجوده غير محدودة بحدّ، وأنّها مطلقة فتكون في فاعليّتها تامّة مطلقة يقدر على كلّ ممكن الوجود حدوثاً وبقاءً، كقدرتنا على مخترعات نفوسنا في أذهاننا حدوثاً وبقاء ممّا

ذكرنا؛ للزوم استغنائه عن العلّة بقاءً.

الحق هو مذهب الحكماء في أن وجه الاحتياج هو الإمكان الذاتي

والحقّ، أنّ علّة احتياج جميع ما سوى الله تعالى من الحوادث الزمانيّة وغيرها هي إمكانه الذاتي لاحدوثه؛ لأنّه المقتضي والمستدعي لاحتياج تحقّقه إلى غيره بحيث لو تحقّق بدون إعطاء الغير لتحقّقه إيّاه، يترتّب عليه التالي الفاسد العقلي وهو لزوم أن يكون المحتاج في تحقّقه إلى الغير غيرَ محتاج إليه وهو تناقض من دون ترتّب تالٍ فاسدٍ على كون أحدهما علّة لاحتياج الممكن إلى غيره من لزوم الشرك وغيره، وهذا بخلاف كون الحدوث علّة لاحتياج تحقّقه الخارجي إلى غيره؛ لأنّه وإن كان مقتضياً ومستدعياً لاحتياج تحقّقه الخارجي إلى غيره ـ كما ذكرنا آنفاً من كون الحدوث دالّاً على كون الحادث محتاجاً إلى غيره في تحقّقه ـ إلّا أنّه يترتّب أيضاً على كونه علّةً لاحتياج تحقّقه إلى الغير تالٍ فاسدُ عقلي من لزوم الشرك وغيره، كما مرّ.

ويعتبر في كون ما هو العلّة لاحتياج غير واجب الوجود إلى غيره أن يستدعي ذاتاً احتياجَ تحقّقه إلى غيره بحيث لو تحقّق بدونه، لزم منه تالٍ فاسدُ عقلي وهو التناقض، وأن لايترتّب على كونه علّةً للاحتياج المذكور تالٍ فاسد عقلي أيضاً، وهاتان الخصوصيّتان من لوازم إمكان الممكن وغير الواجب دون حدوث الحادث، وكونه مسبوقاً بالعدم البديل والنقيض؛ لأنّه وإن كان واجداً للخصوصيّة الأُولى إلّا أنّه ليس واجداً للخصوصيّة الثانية، فلا يكفي أن يكون علّةً لاحتياج الحادث إلى غيره.

توضيح ذلك: أنّ كلّ موجود ممّا سوى الله تعالى ـ أي الوجود الذي

في توضيح كون علّة الاحتياج إلى الواجب تعالى إمكان الممكن دون حدوثه

ليس بواجب الوجود بالذات ـ يكون موجوداً محدوداً غير واجد لجميع مراتب الوجود وكمالاته إلى غير النهاية، كما يكون واجب الوجود بالذات كذلك ـ أي يكون واجداً لجميع مراتب الوجود وكمالاته إلى غير النهاية ـ وليس وجوده ولا كمالات وجوده محدوداً بحدّ، وليس له نهاية وغير منتهٍ إلى مرتبة خاصّة بحيث يكون فاقداً لمرتبة عُليا منها، ولذا يكون وجوداً محضاً وصرفاً لا ماهيّة له وغير محدود، بخلاف غيره ممّا ليس بواجب الوجود بالذات، فإنّ وجوده وتحقّقه محدود بحدّ خاصّ في أيّ مرتبة من الوجود و كمالاته كان ولو كان في مرتبة عُليا بمعنى أنّه فاقد لمرتبة عُليا منها، وهذا الفقدان لا ينفكّ عن وجود غير واجب الوجود بالذات ولو كان في مرتبة عُليا للموجود الممكن بالذات لامرتبة عليا منها، فلا يكون موجوداً صرفاً ومحضاً وبلا ماهيّة وبلا حدّ بل يكون موجوداً محدوداً بحدّ خاصّ فاقد لمرتبة عُلْيا فله الحدّ

بيان وجه كون كلّ ممكن زوجاً تركيبياً

والماهيّة، وهذا الحدّ والماهيّة من لوازم كونه ناقصاً وغير تامّ وفاقداً لمرتبة عُلْيا، فالموجود الذي ليس بواجب الوجود بالذات له جهتان وحيثيّتان: إحداهما: كونه موجوداً، والأُخرى :كونه موجوداً ناقصاً ومحدوداً، فينتزع منه من الجهة الأُولى مفهوم «الموجود» بل مفهوم «الوجود»؛ لكون المفهوم المنتزع منه من الذاتي لباب البرهان، ومن الجهة الثانية مفهوم آخر كاشف عن مرتبة من الوجود، وعن خصوصيّة الوجود، كمفهوم الإنسان أو الفرس أو الحجر وهكذا، وهذا هو معنى «كلّ ممكن زوج تركيبي له ماهيّة ووجود» وهذا بخلاف الموجود الواجب بالذات، فله جهة واحدة وهي كونه موجوداً ووجوداً؛ لعدم كونه

محدوداً وفاقداً لمرتبة عُلْيا، فليس له جهة أُخرى كانت للموجود الذي لم يكن بالواجب بالذت، فلا ينتزع منه إلّا مفهوم الوجـود والمـوجود؛ فإنّه لا يصلح إلّا لانتزاع مفهوم «الموجود» و«الوجود» منه ولا ينتزع من وجوده مفهوم آخر كاشف عن حدّه الخاصّ ومرتبته الخاصّة به، ويعبَّر عنه بالماهيّة له؛ لعدم المنشأ له فيه.

في أنّ المتحقّق في الخارج مـن جـهتي الممكن هـو وجـوده لاماهيّته وهـي التـي تـحكي عـن خـصوصيّة المـوجود الخاصّ

وقد وقع الاختلاف في أصالة إحدى الجهتين للموجود الممكن، وأنّ المتحقّق في الخارج أيٌّ من الجهتين له على قولين:

أحدهما: أنّ الأصل والمتحقّق في الخارج ومـنشأ الآثـار فـيه هـو وجوده.

في بـيان أصالة الوجـود واعـتبارية الماهيّة

ثانيهما: هو ماهيّته وما يحكي عن خـصوصيّة المـوجود الخـاصّ، ولسنا هنا بصدد التحقيق في مسألة أصالة إحدى الجهتين والحـيثيّتين لما سوى الله تعالى، وللموجود الذي ليس بواجب والموجودِ المحدود في وجوده وكمالاته، وقد تعرّضنا لهـذه المسألة فـي كـتاب التـوحيد مفصّلاً وأثبتنا بالبرهان أنّ الأصل والمـتحقّق خـارجـاً مـن الجـهتين والحيثيّتين له هو وجوده لا ماهيّته، وأنّ أصالتها ممتنعة وقوعاً، وإنّـما نحن هنا بصدد إثبات أنّ الموجود المحدود وغـيرَ الواجب بـالذت له الإمكان الذاتي بمعنى الذاتيّ لباب البرهان لا ذاتيّ باب الكلّيّات، سواء كان الأصل وجودَ ما سـوى الله تـعالى والمـوجودَ المـحدود وجـوداً وكمالاً، أو ماهيّتَه، وأنّـه هـو العـلّة والمسـتدعي لاحـتياج المـتّصف بالإمكان الذاتي إلى غيره في وجوده أو تحقّقه وخارجيّته بمعنى أنّه مع اتّصاف الموجود المحدود بالإمكان الذاتـي لو تـحقّق بـدون المـعطي

لتحقّقه، لزم تالٍ فاسدٌ عقلي من التناقض، وأنّ المحتاج إلى غيره في تحقّقه يكون غيرَ محتاج إليه، ولا يترتّب على كونه علّة لاحتياجه إلى غيره والمعطي في تحقّقه خارجاً تالٍ فاسدٌ من الشرك وغيره، كما يترتّب على كون الحدوث علّة له، وهذا التالي الفاسد ـ المترتّب على كون الحدوث علّةً لاحتياج الحادث في تحقّقه إلى غيره والمعطي له ـ يدلّ إنّاً على عدم كون حدوث الحادث علّة لاحتياجه إلى غيره في تحقّقه والمعطي له.

عدم كون الحدوث علةً للاحتياج

وإثبات أنّ ما سوى الله تعالى من الأُمور المتحقّقة في الخارج سواء كانت من الحوادث أو غيرها إن كان له الإمكان الذاتي وهو العلّة لاحتياجه في تحقّقه إلى غيره بحيث لو تحقّق بدونه، للزم التالي الفاسد العقلي مع أنّه لا يترتّب على كونه علّة لاحتياجه في تحقّقه إلى غيره تال فاسد أيضاً يتوقّف على إثبات أنّ ما سوى الله تعالى من الأُمور المتحقّقة في الخارج محدود وجوداً وكمالاً له، وأنّه ليس له وجود غير محدود وكمالٌ وجودٍ غير محدود، وإلّا لكان واجبَ الوجود بالذات.

في أن للموجود المحدود آثاراً ولوازم دالّة على محدودية وجوده وكمال وجوده

وللموجود المحدود آثار ولوازمُ دالّة على محدوديّة وجوده وكمالِ وجوده سواء كان من الجواهر أو الأعراض، وسواء كان من المجرّدات أو المادّيّات، فإنّ لكلّ من الأقسام آثاراً ولوازمُ مختصّة بالموجود المحدود ومن شؤونه لا تترتّب على واجب الوجود بالذات والموجود غير المحدود بحدّ وجوداً وكمالاً كمحدوديّة مراتب الوجود وكمالاته والتركيب الخارجي أو العقلي والاحتياج إلى المحلّ والمعروض والزمان والمكان والتبدّلات والمسبوقيّة بالعدم وعدم البقاء بعد تحقّقه ونحوها.

وهذه الآثار واللوازم بعضها محسوس بالحواسّ، وبعضها يعلم بالدليل والبرهان، وهذه الآثار واللوازم المختلفة من آثار الأقسام المختلفة من الموجودات المسمّاة بأسامٍ خاصّة دالّة على ماهيّاتٍ خاصّة لتلك الموجودات المحدودة، فالموجود والمتحقّق في الخارج المحدود بحدّ خاصّ ككونه جماداً خاصّاً كالحجر، ونباتاً خاصّاً كالشجر، أو حيواناً خاصّاً غير ناطق كالفرس، أو حيواناً ناطقاً كالإنسان وهكذا الذي له جهتان وحيثيّتان متحقّقتان بتحقّق واحد لما ثبت في محلّه من أنّ الأصالة والتحقّق الخارجيَّ لإحداهما لا لكلتيهما.

معنى الإمكان الذاتي الماهوي

فالمتحقّق فيه إمّا الوجود الخاصّ وإمّا الماهيّة الخاصّة ـ على القولين في الأصالة وإن كان التحقيق عندنا هو الوجودَ الخاصَّ ـ وعليه فإن كان المتحقّق فيه هو الماهيّة الخاصّة للموجود المحدود، فحيث إنّ الماهيّات الخاصّة مطلقاً رتبةُ ذاتها خالية عن الوجود والعدم؛ لأنّ كلّ ماهيّة خاصّة مقوّم ذاتها غير الوجود والعدم، فذاتها خالية عن كلّ منهما كما أنّها خالية عن غير ذاتيّاتها مطلقاً ـ وهذا معنى الإمكان الذاتي الماهوي للموجود المحدود والناقص في قبال غير المحدود والكامل بلانهاية، ولذا قالوا: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة أي ليست في رتبة ذاتها واجدةً للوجود ولا للعدم، وليست بحسبها متّصفة بالوجود والعدم، وإنّما هي في رتبة ذاتها واجدة لمقوّم ذاتها وذاتها وذاتيّاتها فقط، ولذا يحمل الذاتيّات عليها بالحمل الأوّلي الذي

الحمل الأوّلي الذاتي والشائع الصناعي

يكون الملاك في الحمل فيه هو اتّحادَ المحمول مع الموضوع في رتبة الذات، لا الاتّحادَ في الوجود نحو «الإنسان حيوان ناطق»

وغيرها، والخارج عن الذات لايحمل عليها بالحمل الأوّلي بل يحمل عليها بالحمل الشائع الذي يكون الملاك والموجب لصحّته هو الاتّحاد في الوجود إن كان، فماهيّة الموجود المحدود بحدّ والناقص ممكنة بالذات أي الوجود والعدم ليسا من مقوّمات ذاتها لاكلّاً ولاجزءاً فذاتها خالية عنهما وهذا هو معنى الإمكان الماهوي للموجود المحدود، فليست هي واجدةً لهما ذاتاً ومتّصفة بشيء منهما كذلك ـ فلابدّ في اتّصافها بأحدهما من أن يكون بالغير وبسبب أمر خارج عن ذاتها يجعلها متّصفة بأحدهما، ويعطيه إيّاها، وإلّا فيلزم اتّصاف الشيء بشيء ذاتاً مع أنّه لم يكن من ذاتيّاته ومتّصفاً به كذلك وهذا خلف وتناقض، وهذا هو معنى كون الإمكان الذاتي الماهوي علّة لاحتياجها في تحقّقها في الخارج إلى غيرها مع أنّه لا يترتّب على كونه علّة لاحتياج الماهيّة إلى غيرها في تحقّقها خارجاً تالٍ فاسدٌ عقلي دالّ على فساد متلوّه.

في أن اتصاف الماهيّة بالوجود أو العدم يحتاج إلى الغير لخلوّها عنهما ذاتاً

وإن كان المتحقّق في الخارج هو الوجودَ الخاصّ والمحدود بحدّ خاصّ دون ماهيّته، وكان هو الأصيلَ ومنشأً الآثار الخارجيّة للموجود المحدود، فكونه محدوداً بحدّ خاصّ وناقصاً وفاقداً لمرتبة عُلْيا يقتضي ويستدعي كونه محتاجاً إلى غيره في تحقّقه ولم يكن متحقّقاً بنفسه ولميكن قائماً بذاته وغير محتاج إلى غيره في تحقّقه؛ إذ لو كان مستغنياً عن غيره في تحقّقه، لكان واجداً لتمام مراتب الوجود وكمالاته إلى غير النهاية مع أنّه فاقد لمرتبةٍ عُلْيا، فيحتاج إلى غيره في وصوله إليها ورفع نقصها.

في أن المتحقّق في الخارج إن كان وجود الممكن فهو يحتاج إلى غيره لكونه محدوداً وغير واجد لتمام مراتب الوجود وكمالاته

احتياج الممكن إلى الغير يكون بالذات بنحو ذاتي باب البرهان

ولايمكن أن يكون موجود واحد في مرتبة من وجوده غيرَ محتاج

إلى غيره وفي مرتبة أُخرى منه محتاجاً إليه، فيكون واجبَ الوجود بالذات وممكنَ الوجود بالذات، والمستغنيَ عن الغير وغيرَ مستغنٍ عنه مع كونه موجوداً واحداً مع لزوم الشرك والقول بوجود الشريك له تعالى من جهة عدم احتياجه إلى غيره في أصل وجوده وأدلّة التوحيد تنفيه، فالموجود المحدود يكون محتاجاً إلى غيره في أصل تحقّقه.

ومعنى إمكانه الذاتي هو احتياج ذاته في تحقّقه الخارجي إلى غيره وهو الواجب تعالى لابمعنى خلوّ ذاته عن الوجود والعدم؛ إذ خلوّ ذاته عن الوجود مستلزم لسلب الشيء عن نفسه، وأنّه لم يكن الشيء واجداً لنفسه وهو تناقض، فمعنى إمكان الوجود المحدود هو احتياجه بنفسه إلى غيره، فبناء على أصالة الوجود في ماسوى الله تعالى يكون الوجود المحدود بحدّ خاصّ بأقسامه بذاته محتاجاً إلى غيره في تحقّقه الخارجي بل يكون عينَ الاحتياج إلى الغير وعينَ التعلّق والارتباط به لا شيء له الاحتياج إليه أو التعلّق أو الارتباط به كما حقّقناه في كتاب التوحيد وأقمنا أدلّة ثلاثة عليه.

بناء على أصالة الوجود كلّ ما سوى الله يكون محتاجاً إليه تعالى

وهذا هو معنى الإمكان الذاتي للموجود المحدود ـ بناءً على أصالة الوجود، فيما سوى الله تعالى شأنه ـ ويكون علّة لاحتياج الموجود المحدود إلى غيره في تحقّقه في الخارج، ولو تحقّق بدونه فيه، لزم أن يكون المحتاج إلى الغير ذاتاً غيرَمحتاج إليه كذلك، والمتعلّق والمرتبط بالغير ذاتاً لايكون متعلّقاً ومرتبطاً به ذاتاً وهذا تناقض مع أنّه لايلزم من كونه علّة لاحتياجه إلى الغير في تحقّقه تالٍ فاسدٌ كاشف عن فساد متلوّه كما يلزم في الحدوث لو كان علّة لاحتياج الحادث إلى غيره في

تحقّقه في الخارج كما مرّ بيانه.

فثبت إلى هنا أنّ علّة احتياج الموجود المحدود مطلقاً إلى غيره في تحقّقه خارجاً هو إمكانه الذاتي إمّا الماهوي، وإمّا الوجودي بالمعنى الذي ذكرنا لكلّ منهما لاحدوثه، كما قال به المعتزلة القائلون بالتفويض في أعمال العباد.

والمراد بكون الإمكان للماهيّة أو للوجود ذاتياً واتّصافِه بالذاتي لهما أنّ الماهيّة للموجود المحدود في الإمكان الماهوي -بناء على أصالتهامع قطع النظر عن غير ذاتيّاتها- لها حيثيّة -وهي خلوّها عن الوجود والعدم وعدم كونهما من ذاتيّاتها أيضاً غير مقوّماتها- توجب صحّة انتزاع مفهوم الممكن عنه بمعنى الخالي عن الوجود والعدم في الإمكان الماهوي المشتقّ منه لفظ الممكن فيصحّ انتزاع مفهوم الممكن عنها عن ذاتها بلا ضمّ ضميمة أمر خارج عن ذاتها بها، فيسمّى المحمولَ من صميمه -أي المفهوم المنتزع من الذات- ويحمل عليه بالحمل الشائع ويسمّى ذاتيَّ باب البرهان؛ لخروجها عن الذات وكفاية الذات بلاضمّ ضميمة أمر خارج عنها بها لانتزاعه منها، فهذا وصف ذاتي للماهيّة لاتنفكّ عنها أبداً حتّى حالَ الوجود والعدم واتّصافها بأحدهما بالفعل.

الممكن بذاته عين الاحتياج والتعلق بالواجب

وأنّ الوجود الخارجي للموجود المحدود في الإمكان الوجودي -بناء على أصالته مع قطع النظر عن غيره وعن أمر خارج عن ذاته له- حيثيّة وهي احتياج ذاته إلى غيره وتعلّقها وارتباطها بغيره بحيث لايمكن تحقّقها بدونه بل قلنا: على التحقيق الثابت بالبرهان هو بذاته

عين الاحتياج إلى الغير وعين التعلّق والارتباط به لاشيء له الاحتياج إلى غيره وشيء له التعلّق والارتباط به، وهذا معنى إمكانه الذاتي، فيصحّ أن ينتزع منه مفهوم الممكن الذي هو مشتقّ من الإمكان بمعنى المحتاج إلى الغير والمرتبط والمتعلّق بالغير بلاضمّ ضميمة إليه، فيكون منشأ الانتزاع له بذاته وغير مقيّد بأمر خارج عنها، فيكون محمولاً من صميمه له وذاتيَّ باب البرهان له وقد مرّ وجه التسمية بهما.

فمفهوم الممكن لوجود الموجود المحدود بالمعنى المذكور وصف ذاتيّ له لاينفكّ عنه أبداً ومادام متحقّقاً في الخارج.

في أنّ علّة احتياج الممكن إلى العلّة موجودة وباقية بعد الإيجاد أيضاً بخلاف ما إذا كانت حدوثه

إذا عرفت أنّ علّة احتياج الموجود المحدود في تحقّقه خارجاً هو إمكانه بالمعنيين المذكورين له لجهتين وحيثيّتين له، لاحدوثُه، فكيف يمكن وقوعاً بقاؤه بعد وجوده بإيجاد الغير له بدونه؟ مع أنّ معنى بقاء الموجود هو استمرار وجوده السابق في اللاحق من الزمان لاتجدّده الملازم لتعدّد وجوده السابق بعينه الموجَد بإيجاد غيره له في الزمان اللاحق وفيما بعد، فالتعدّد في الظرف لا في المظروف، فالحقّ أنّه لايمكن بقاؤه بالمعنى المذكور بدون الموجد والمعطي لوجوده؛ لترتّب التالي الفاسد العقلي عليه الدالّ إنّاً على فساد متلوّه.

توضيح حاجة الممكن إلى العلّة حدوثاً وبقاءً

وتوضيح ذلك أنّه إن كان الأصيل والمتحقّق خارجاً ومنشأ الآثار الخارجيّة ماهيّةَ الموجود المحدود، فعلّة احتياجها في تحقّقها خارجاً إلى الغير هو الإمكان الماهوي أي خلوّ ذاتها عن الوجود والعدم وعدم كون شيء منهما لاتمامَ الذات ولا جزءَ الذات، فلا تتّصف ذاتاً بالوجود والتحقّق، ولا بالعدم، فاتّصافها بأحدهما يحتاج إلى أن يجعل غيرها

إيّاها متّصفة به، فاتّصافها بالتحقّق الخارجي لابدّ من أن يعطيه غيرُها إيّاها؛ لأنّ اتّصاف شيء بشيء إمّا لأجل وجدانه له ذاتاً تماماً أو بعضاً وجزءاً، وإمّا لأجل إعطاء الغير إيّاه له، ولاشقّ ثالث له وعليه ما يعطيه المعطي من التحقّق الخارجي لها وجودها كان أو خارجيّتها ـ فسمّ إيّاه أيَّ شيء شئت ـ إمّا يجعله تمامَ ذاتها أو بعضَ ذاتها أو أمراً ينضمّ بها.

عدم احتياج الممكن يساوق الانقلاب

ولايصحّ شيء ممّا ذكر؛ إذ **الأوّل** يوجب انقلاب الذات إلى ذاتٍ أُخرى وهو أمر محال؛ للزوم ذهابِ وفناءِ شيء وتحقُّقِ شيء آخَرَ، والشيء الآخَر المتحقّق ليس تحقُّقه تحقُّقَ الشيء الذاهب والفاني، فما هو تمامَ ذات المتحقّق الخارجي غير الماهيّة الخالية عنه، فلم تصر ماهيّة الموجود المحدود متحقّقةً خارجاً مع لزوم أن يصير الممكن حدوثاً واجبَ الوجود بالذات بقاءً، وهو مستلزم للشرك ولإمكان أن يكون واجب الوجود بالذات مجعولاً وهو مستلزم للتناقض.

والثاني: يوجب انقلاب الذات **أوّلاً**؛ لأنّ المركّب من جزءين ذاتاً مثلاً غير المركّب من ثلاثة أجزاء أحدها ما إعطاه إيّاه المعطي وهو غير ذاتيّاته، فيترتّب عليه ما يترتّب على **الأوّل**.

وثانياً: يلزم تركّب الشيء الخارجي من الماهيّة الاعتباريّة وغير الخارجيّة ومن التحقّق الخارجي ولا يمكن تحقّق هذا المركّب خارجاً؛ لاعتباريّة أحد جزئيه.

والثالث: ـ وهو أن يجعل التحقّق الخارجي منضمّاً به وقائماً به كقيام العرض بمعروضه ـ يوجب قيام الأمر الخارجي والموجود بغير الموجود خارجاً وبالمعدوم فيه وهو محال، ولذا قلنا في كتاب التوحيد: كون

الماهيّة أصيلةً غيرُ ممكن.

ومع فرض إمكان تحقّق الماهيّة بإعطاء الغير إيّاه لها فما يعطيه الغير ويجعله لها ـ بعد أن لم تكن واجدةً له ذاتاً ـ يكون بإيجاده، وإيجادُ شيءٍ أمرٌ تعلّقي الذات بالموجِد ـ ويعبَّر عنه بالإضافة الإشراقيّة وإيجاده ـ وبالموجود لأنّه وجوده، فأمروا حد ذاته عين التعلّق بالموجد ـ بالكسر ـ والمعطي، وبالموجود، فتحقّق الماهيّة خارجاً ـ الذي أعطاه الغير إيّاه لها ـ ذاته عين التعلّق بالموجد والمعطي، فكيف يمكن أن يبقى بدون وجود المعطي القائم به ذاتُه؟

ومن المعلوم عدم إمكانه؛ للزوم أن يصير غير المستقلّ ذاتاً والمحتاج إلى غيرِه في ذاته مستقلّاً ذاتاً وغيرَ محتاج إليه كذلك وهو تناقض.

هذا كلّه بناء على أصالة الماهيّة وأنّ علّة الاحتياج إلىٰ الغير في التحقّق هو الإمكان الماهوي.

إن كان الأصيل هو وجود الأشياء فعلّة الاحتياج هو الإمكان الوجودي

وإن كان الأصيل والمتحقّق في الخارج ومنشأ الآثار الخارجيّة للأشياء هو وجود الموجود المحدود، فعلّة احتياج تحقّقه في الخارج هو الإمكان الوجودي وهو كون ذاته مرتبطاً ومتعلّقاً بالغير ومحتاجاً ومضافاً إلى الغير فإذا أوجده الغير ـ وهو الموجِد والجاعل ومعطي الوجود للشيء ـ فإنّه يوجد ويجعل ويعطي ما ذاته متعلّق ومرتبط بالغير، ومحتاج ومضاف إلى الغير بل ذاته عين التعلّق والارتباط بالغير، وعين الاحتياج والإضافة إلى الغير لاشيءٌ له التعلّق والارتباط وعين الاحتياج والإضافة إلى الغير كما أقمنا عليه الأدلّة الثلاثة في كتاب التوحيد فالوجود الخارجي المحدود إذا أوجده الموجد والجاعل

والمعطي له بعد أن لم يكن، فقد أوجد وجعل وأعطى ما ذاته عين الارتباط والتعلّق بالموجِد والجاعل والمعطي و عين الاحتياج والإضافة إليها، فالموجود بالإيجاد هو أمر غير مستقلّ ذاتاً، فلا يمكن ويمتنع بقاؤه بدون الموجِد والجاعل والمعطي؛ للزوم أن يصير غير المستقلّ في التحقّق مستقلّاً، والمحتاجُ إليها في تحقّقه ـ الذي هو عين ذاته ـ والمضافُ إليها ذاتاً غيرَ محتاج وغيرَ مضاف إليها، وأن يصير ما هو عين التعلّق والارتباط بها غيرَ متعلّق وغير مرتبط في ذاته بها وهو تناقض وأمر محال وممتنع، فيدلّ على امتناع ملزومه من بقاء وجود الموجود المحدود بدون الموجد والجاعل والمعطي له وهذا هو المدّعى.

ما يدّعيه المعتزلي من بقاء الحادث بعد حدوثه لا وجه له

فما يدّعيه المعتزلي من بقاء الحادث بعد حدوثه بإيجاد الموجد له ليس صحيحاً، ولابأس بذكر ما يفيد ما أقمنا عليه البرهانَ من عدم إمكان بقاء الموجود المحدود بدون وجود الموجد والجاعل والمعطي لوجوده من كلام صاحب الشوارق في آخِر بحث احتياج الممكن في بقائه إلى العلّة.

قال:

قد مرّ مراراً أنّ المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون، فالواجب بذاته هو الكائن بنفسه، والممكن الوجود هو الكائن بغيره لابنفسه، والمراد من العلّة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به، فأثر العلّة في الممكن هو أنّها تجعله كائناً وقد مرّ أنّ الوجوب الذاتي لايمكن أن يستند إلى ماسوى الذات بأن يُجعل شيء واجباً بالذات، فالعلّة إذا جعلت المعلول كائناً، جعلته كائناً بذاتها لابذاته، وإلّا لزم أن

يجعل العلّة معلولها واجباً بالذات، فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي إلى الغير.

كلام اللاهيجي في المقام

فظهر أنّ كون المعلول إنّما هو بالعلّة، فبعد العلّة لايمكن أن يكون له كونٌ بالعلّة؛ لأنّ ما ليس له كونٌ لايمكن أن يكون لغيره كونٌ به، فلو كان للمعلول كونٌ بعد العلّة، لكان كونه بنفسه لابغيره، فيصير واجبَ الوجود بذاته وهو محال، فثبت أنّ الممكن لايمكن أن يكون له كونٌ بعد العلّة وهو معنى حاجة الممكن إلى العلّة في البقاء؟ انتهى كلامه.

وقال قبل هذه العبارات:

المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً عند اللاهيجي

وليس الوجود والعدم بالقياس إلى ماهيّة الممكن كذلك أعني ليس ماهيّة الممكن بحيث يصحّ أن يحصل منها الوجود والعدم لكنّهما متساوي الصدور بالنظر إلى ذاتها، فاحتاجت إلى المرجّح ليدعوها إلى أحدهما بل ماهيّة الممكن لايتصوّر متساويَ صدور الوجود والعدم منها أصلاً، فتحتاجَ إلى مرجّح يقتضي أحدهما لها، فمرجّح وجود الممكن هو العلّة المفيدة المقتضية لوجودها، والمراد من العليّة وإفادة الوجود هو الاستتباع بأن يكون وجود المعلول تابعاً لوجود العلّة من حيث هي علّة، كالظلّ لذي الظلّ والضوء للمضيء، فلايمكن تحقّق المعلول بعد العلّة كما لايمكن تحقّق التابع بعد المتبوع، والظلّ بعد الشاخص، والضوءِ بعد المضيء، إلى آخره. انتهى.

وقال بعض المحشّين في ذيل كلامه:

وقوله: «والمراد من العليّة وإفادة الوجود هو الاستبتاع»: اعلم، أنّه ليس المراد من التبعيّة تبعيّة موجود لموجود آخر يكون مبايناً له مباينةً

عِزليّة، كيف؟ والوجودات الإمكانيّه بذواتها مرتبطة إلى علّة العلل -عظم مجده- وبحقاقها متعلّقة إلى مبدأ المبادي -جلّ كبرياؤه- فحقائقها حقائقُ تعلّقيّة، وذواتها ذوات لَمَعانيّة كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وغيرهما لااستقلال لهما ولايمكن للعقل أن يشير إليهما مع عزل الملاحظة عن جاعلها، وإلّا لم يكن الوجود وجوداً بل المراد منها من التبعيّة تبعيّة الفيء للشيء، فما يكون هذا شأنَه، وارتباطُه إلى الفاعل مقوّمَه وتعلُّقَه بالجاعل بذاته كيف يتصوّر له بقاء بعد الفاعل؟ ومتى يعقل له ثَبات بعد الجاعل؟

إلى آخر موضع الحاجة.

اللاهيجي لم يقم دليلاً على مدّعاه

ولايخفى أنّ الماتن والمحشّي بيّنا المدّعى من أنّ وجود المعلول بنفسه وبذاته مرتبط ومتعلّق بالموجد والجاعل ومعطي الوجود، ولميقيما دليلاً مفصّلاً على هذا المدّعى هنا وفي الحاشية أيضاً.

حاصل الكلام أنّ وجود المعلول محض الربط بالفاعل أي معنى حرفي غير مستقلّ، ومثل هذا الوجود لايتصوّر استقلاله بحسب ذاته. انتهى.

هذا ما ذكرناه من أنّ وجود الموجود المحدود بناء على أصالة الوجود عين التعلّق والارتباط بالفاعل والموجد ومعطي الوجود، وعينُ الاحتياج والفقر والإضافة إليه ولكن لميُقَم دليل عليه في الحاشية مع أنّه أمر برهاني يطول الكلام ببيانه، فراجع إلى كتاب التوحيد قد استوفينا حقّه فيه، وبيّنّاه مفصّلاً.

خلاصة كلام المصنّف في كتاب «توحيد ناب»

وخلاصة ما بيّنّاه على نحو الاختصار جدّاً في كتاب التوحيد دليلاً على كون الوجود الإمكاني ـ بناء على أصالة الوجود ـ عينَ التعلّق والارتباط بالموجد والفاعل ومعطي الوجود، وعينَ الاحتياج والافتقار والإضافة إليه أنّ الوجود الإمكاني بعد أنّ إمكانه الوجودي يقتضي ارتباطه وتعلّقه بالموجد والفاعل كما بيّنّاه يقع الكلام في أنّ هذا الارتباط والتعلّق بنفس الوجود الإمكاني وبذاته، فيكون أمران: أحدهما: الموجد والفاعل وهو المرتبط به والمتعلَّق ـ بالفتح ـ والآخر: الوجود الإمكاني وهو المرتبط والمتعلِّق ـ بالكسر ـ وليس هنا أمر ثالث يكون هو الرابط بينهما ووسيلةَ الارتباط، أو إنّ هذا الارتباط في التعلّق بالموجد والفاعل بسبب أمر ثالث وهو الرابط للوجود الإمكان بما ذكر، فيكون عند تحقّق الوجود الإمكاني أُمور ثلاثة:

في أنَ هنا أمرين: أحدهما الموجد والفاعل، والآخر الوجود الإمكاني وليس هنا أمر ثالث رابط للوجود الإمكاني ممّا ذكر

الأوّل: الموجدُ والفاعل والجاعل.

الثاني: الوجود الإمكاني والموجَدُ ـ بالفتح ـ والمفعول والمجعول.

الثالث: الرابطُ للوجود الإمكاني بالموجد والفاعل والجاعل؟

والحقّ هو الأوّل دون الثاني، والدليل عليه أُمور ثلاثة:

في أن مقتضى أمور ثلاثة هو كون المتعلّق عين المتعلّق والارتباط عين المرتبط وليس هنا أمر ثالث يكون هو سبب الارتباط

أحدها: أنّه إن كان الارتباط والتعلّق بما ذكر بسبب أمر ثالث، يرد عليه أنّه مع فرض عدم بقاء الرابط وانعدامه إن بقي الوجود الإمكاني مع عدمه، يلزم بقاء الوجود الإمكاني بدون ارتباطه وتعلّقه بما ذكر، فيكون مستقلاً في الوجود وغيرَمحتاج بالموجد والفاعل في وجوده وتحقّقه وهو خلاف إمكانه الذاتي الذي لاينفكّ عنه، وأنّه بنفسه وبذاته محتاج إلى الموجد والفاعل، ومتعلّق ومرتبط به، وكان علّة احتياجه إمكانه

الذاتي واحتياجَ ذاته إلى ما ذكر وتعلّقها وارتباطها به، فيلزم التناقض.

وإن لم يبق مع عدمه، فيثبت المطلوب وهو كون الوجود الإمكاني عينَ التعلّق والارتباط بالموجد والفاعل، وعينَ الاحتياج إليه لا أنّه مرتبط به بسبب أمر ثالث.

الوجود الرابط ليس إلّا وجود الممكن

وثانيها: أنّ الرابط إمّا يكون واجب الوجود بالذات، وإمّا ممكن الوجود بالذات ولا ثالث؛ لأنّه خارجي واقعي حتّى يمكن أن يكون رابطاً لأمر خارجي بأمر خارجي آخر، والأمر الاعتباري المحض أو الانتزاعي لايمكن أن يكون كذلك، فإن كان واجباً فمع أنّه يلزم الشركَ وتحقُّقَ شريك الباري تعالى المخالف لأدلّة التوحيد فيقع حينئذٍ طرف الارتباط لاكونه رابطاً؛ إذ الكلام في ارتباط الوجود الإمكاني بالواجب وجوده بالذات، فإذا كان واجب الوجود، فهو المرتبط حينئذٍ لا الرابط وهو خلف؛ لأنّه أمر ثالث غير الطرفين على الفرض، فلايكون حينئذٍ أمر ثالث يكون رابطاً، فلا يكون ثلاثة أُمور بل أمرين وهو خلف.

وإن كان ممكن الوجود بالذات، فيقع الكلام فيه في أنّه بعد الفراغ عن كونه مرتبطاً بالموجد والجاعل والفاعل هل يكون الارتباط بأمر ثالث، أو بنفسه وبذاته وأنّه عين التعلّق والارتباط بما ذكر؟ فإن كان بأمر ثالث وهو واجب الوجود، فيلزم ما ذكر من التالي الفاسد، وإن كان الأمر الثالث ممكناً، يلزم التسلسل.

انتزاع الاحتياج إلى الغير من الوجود الإمكاني

ثالثها: أنّه يمكن ويصحّ أن ينتزع من الوجود الإمكاني مفهوم مشتقّ وصفي نحو «المحتاج إلى الغير» و «المتعلّق» و «المرتبط به» و «المفتقر إليه» يكون ذاتيَّ باب البرهان لمنشأ انتزاعه، ومحمولاً من صميمه له

وهو الوجود الإمكاني؛ لأنّ منشأ الانتزاع لما ذكر من المفاهيم المنتزعة منه حيث يكون واجداً لمبدأ الاشتقاق ومتّصفاً به بذاته لا لأجل انضمام أمر له وجود مغاير إليه، فيكون بالذات متّصفاً بمبدأ الاشتقاق ـ أي الاحتياج إلى الغير والتعلّق والارتباط به ـ لا لأجل انضمام الاحتياج إلى الموجد والافتقار إليه الموجود بوجود مغاير منضمّ إلى الوجود الإمكاني ولا لأجل انضمام التعلّق والارتباط إلى الموجد والفاعل الموجود بوجود مغاير منضمّ إليه؛ إذ ليس في الخارج إلّا الموجد والفاعل والوجود الإمكاني، فليس في الخارج احتياج الوجود الإمكاني إلى الموجد والفاعل بوجود مغاير له، وارتباطه وتعلّقه به بوجود مغاير منضمّ إليه موجب لاتّصافه بها؛إذ اتّصاف شيء بشيء إمّا يكون بوجدان الذات للوصف، ويكون الموصوف واجداً للوصف بذاته لابسبب ضمّ ضميمة الوصف إليه الخارج عن ذاته، وإمّا يكون باتّصاف شيء بشيء لابالذات ولايكون الموصوف واجداً بذاته للوصف بل يكون واجداً له بسبب انضمامه إليه؛ لكونه خارجاً ويكون محمولاً بالضميمة والأوّل نحو «زيد ماشٍ» والثاني نحو «زيد قائم» واتّصاف الوجود الإمكاني بالاحتياج إلى الموجد والفاعل، وبالتعلّق والارتباط به من قبيل الأوّل؛ فإنّ الوجود بنفسه وبذاته متّصف بما ذكر لابانضمام ما ذكر إليه؛ لوجدان ذاته لما ذكر لا لوجدانه له لأجل الانضمام به، والمفهوم المشتقّ الوصفي المنتزع إذا كان ذاتيّ باب البرهان لمنشأ انتزاعه ومحمولاً من صميمه له كما يكون منشأ انتزاعه مصداقاً له ويصحّ حمله عليه بالحمل الشائع؛ لكونه واجداً لمبدأ اشتقاقه ولا بشرط

حمل الاحتياج إلى الغير على الوجود الإمكاني

من الحمل عليه بالنسبة إليه كذلك مبدأ اشتقاقه، فيكون منشأ انتزاعه مصداقاً له؛ لكونه واجداً له بالذات، فيكون عينَ مبدأ الاشتقاق ذاتاً وموجوداً بعين وجوده، ويحمل عليه بالحمل الشائع؛ لكونه موجوداً بعين وجوده خارجاً، فهما متّحدا الوجودَ الذي هو ملاك الحمل الشائع.

فحيث إنّ المحتاج إلى الموجد والفاعل والمفتقر إليه والمتعلّق والمرتبط به وأمثالها مفاهيمُ مشتقّة منتزعة عن الوجود الإمكاني وتكون من قبيل ذاتيّ باب البرهان والمحمول من صميمه له، فهو بذاته متّصف بمبدأ الاشتقاق فيها لا لأجل ضمّه إليه، فيكون هو كما يكون مصداقَ تلك المفاهيم المشتقّة المنتزعة عنه، وتحمل هي عليه بالحمل الشائع؛ لاتّحادهما وجوداً كذلك مبدؤها وهو الاحتياج والارتباط والتعلّق، فيكون الوجود الإمكاني مصداقاً لها؛ لأنّ ذاته عين ذاتها أي عين الاحتياج والتعلّق والارتباط لفرض اتّصافه بها ذاتاً، فهو واجد لها ذاتاً، فيكون عينها ذاتاً كما يصحّ حمل مبدئها عليه بالحمل الشائع؛ لاتّحادهما وجوداً، مثلا البياض الموجود خارجاً -بناء على أصالة الوجود- وجودُه كما يكون مصداق مفهوم الأبيض لكونه واجداً لمبدئه ويصحّ حمله عليه لاتّحادهما وجوداً، فإنّ الوجود بالعرض لمفهوم الأبيض متّحد مع وجود الأبيض الخارجي وهو البياض الموجود في الخارج كذلك يكون مصداق مفهوم البياض لكون ذاته عينَ ذاته وواجد له بذاته لا بالانضمام، ويصحّ حمل مفهوم البياض عليه لاتّحادهما وجوداً اتّحادَ الكلّي مع مصداقه، فثبت أنّ الوجود الإمكاني من الجواهر والأعراض -بناء على أصالة الوجود- عينُ الاحتياج إلى الموجود

ما كان ذاته متعلق الوجود بغيره لايمكن بقاؤ بدونه لحظة

والفاعل ومعطي الوجود، وعينُ الافتقار إليه وعين التعلّق والارتباط به؛ لما ذكر من الأدلّة الثلاثة.

فإذا كان وجود ما سوى الله تعالى ـمن الوجودات المـحدودة مـن الحوادث وغيرهاـ محتاجاً بذاته إليه تعالى ومتعلّقاً ومرتبطاً به ومضافاً إليه ومفتقراً إليه بل عين الاحتياج إليه وعين التعلّق والارتباط به وعين الإضافة والافتقار إليه ولو بالواسطة، فلا يـمكن بـقاؤه بـدونه لحـظةً، ويكون نسبة وجود ما سواه تعالى في ارتباطه به تعالى وتعلّقه به كنسبة الوجودات الذهنيّة الاختراعيّة فيما ذكر؛ فإنّها بالتفات الذهن إليها توجَد فيه ومع عدم بقاء الالتفات له إليها تُعدَم فيه ولا تبقى كأن لم تكن أصلاً.

به اندك التفاتى زنده دارد آفرينش را

اگر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها

عدم التنافي بين وجود الموجودات وكون وجودها عين الربط إليه تعالى وأنّ وجودها مغاير لوجوده تعالى

ولاتَنافي بين ارتباط وجود ما سوى الله تـعالى بـه تـعالى بـالنحو المذكور، وبين أنّه لكلّ موجود من موجودات ما سوى الله تعالى وجود مختصّ به ووجود مغاير لوجوده تعالى، فالتفويض ـبمعنى أنّ الحوادث بعد وجودها بإيجاد الله تعالى لها لاتحتاج في بقائها إليه تعالى بحيث لو جاز عدمه، لماضرّ عدمُه وجودَ العالم كما قالواـ قـولٌ عـلى خـلاف البرهان كما بيّنّاه مفصّلاً، وعلى بطلانه أيضاً يبتني الأمر بين الأمرين كما يبتني على بطلان أنّ الموجد والفاعل لأعمال الإنسان المقدور هو الله تعالى كما يقول به الأشعري والحكيم.

وفي حاشية المحقّق الآمليّ على المـنظومة للحكيم السـبزواري في بحث مرجّح حدوث العالم:

كلام المحقق الآملي في حاشية المنظومة

الظاهر أنّ الأشعري ينكر العلّيّة والمعلوليّة بين الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض لابين الأشياء وبين الحقّ تعالى بل هو يقول بانحصار العلّيّة بينه تعالى وبين العالم، وإنّما ترتّب المعاليل على علّتها بمحض جري العادة ـ إلى أن قال ـ وفي مقابلتهم المعتزلة يقولون بعدم مدخليّة الحقّ في ضوء السراج أصلاً بل هو مستند إلى السراج محضاً.

في أن أعدل الأقوال هو قول الحكماء والعارف الاصطلاحي

وأعدل الأقوال في هذا المقام قول الحكماء ـ القائلين بمدخليّة الأسباب في وجود المسبّبات وتحقّق الترتّب بينهما ترتّباً واقعياً مع انحصار العلّيّة الفاعليّة بالحقّ المتعال، وأنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى وكون الأسباب عللاً معدّة والنتيجة استحالة صدور المسبّبات بدون أسبابها مع كون المؤثّر الفاعلي هو الحقّ تعالى شأنه عن أن يكون له شريك في الفاعليّة. انتهى.

في أن الأمر بين الأمرين أمر برهاني

أقول: وسنبيّن ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ الأمر بين الأمرين أمر برهاني دلّ الدليل العقلي عليه كما بيّنّاه وكذا دلّت عليه الروايات المنقولة عن أئمّة الهداة المعصومين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ وسنذكرها إن شاء الله تعالى.

والدليل العقلي قرينة قطعيّة على صدقها ومطابقة مضمونها للواقع المكشوف بالبرهان العقلي، فلا يضرّ ظنّيّة سندها ودلالتها إن كانتا كذلك.

في الاستدلال على عدم حاجة الممكن في البقاء إلى العلة

وقد يستدلّ على عدم حاجة الممكن في البقاء إلى العلّة بأنّه لوكان الممكن الموجود بإيجاد علّته محتاجاً في بقائه إلى العلّة أيضاً، فالمؤثّر والموجد لوجود الممكن إمّا يكون له تأثير فيه بعد تأثيره فيه أوّلاً، أم

لايكون له تأثير فيه بعده وكلا هما محال.

أمّا الثاني، فظاهر؛ إذ لامعنى لكون الشيء مؤثّراً في شيء ومـتّصفاً بالتأثير فيه ولم يكن له تأثير فيه ولم يكن هو متأثّراً منه، فيكون علّةً بلا معلول مع أنّ العلّيّة والمعلوليّة متضائفتان وهما متكافئتان قوّةً وفعلاً.

وأمّا الأوّل، فلأنّ التأثير يستدعي حصول الأثر وهو إمّا الوجود الذي كان حاصلاً قبل هذه الحالة وابتداء، فهو تحصيل الحاصل، والحـاصل فوق التحصيل ولا يحتاج إليه، والتحصيل يستدعي احتياج الحاصل إلى سببه وموجده لأنّه إيجاد لما لميكن حاصلاً وموجوداً وهما متناقضان، وإمّا وجود جديد، فيكون التأثير في أمر جديد لا في الباقي وهو خلاف المفروض، فالممكن في بقائه لايحتاج إلى العلّة؛ إذ على تقديرٍ لا تأثير للعلّة في شيء، وعلى تقديرٍ لا تأثير له في بقائه بل فـي وجـود أمـر جديد.

الجـواب عـن الاستدلال

وقد أُجيب عنه بأنّا نختار الشقّ الثاني أعني كونَ التأثـير فـي أمـر جديد إلّا أنّه إن كان المراد من البقاء هـو اسـتمرارَ الوجـود الحـاصل بإيجاد العلّة أوّلاً، وكون الوجود الحاصل في الآن الأوّل بعينه في الآن الثاني بحيث يكون التعدّد في الظرف لا في المظروف ومع وحدته في الآنين فالتأثير يكون في البقاء بالمعنى المذكور، وحينئذٍفمعنى التأثير في أمر جديد هو إبقاء الوجود الحاصل في الآن الأوّل في الآن الثاني لا إعطاء وجودٍ آخَرَ للشيء الحاصل في الآن الأوّل في الآن الثاني مـن غير انقطاع زمان بين وجوده الابتدائي وبـين وجـوده الثـاني إن كـان المتبادر من الوجود الثاني ما يكون زمانه منقطعاً عن زمـان الوجـود

الأوّل؛ إذ المتبادر من البقاء هو الأوّل، وعليه فلايلزم خلاف الفرض؛ لأن الباقي عين الأوّل.

وإن كان المراد ببقاء وجود الشيء هو عدم انقطاع الوجود الحاصل بالعلّة عن الوجود الثاني بزمان كالآن ـ بأن لايقع الوجود الثاني في الآن الثالث بل يقع في الآن الثاني التالي للآن الأوّل الواقع فيه الوجود الحاصل بالعلّة ابتداءً وهكذا ـ فمعنى التأثير في أمر جديد هو الوجود الثاني المتّصل بالوجود الأوّل ـ بأن يقع في الآن المتّصل بالآن الأوّل الواقع فيه الوجود الحاصل بالعلّة وهكذا ـ ولا يلزم خلاف الفرض على هذا؛ لأنّ المراد من البقاء هو استمرار فيض الوجود بإفاضة العلّة على سبيل الاتّصال وعدم الانقطاع وقد حصل، وإنّما كان خلافَ الفرض لوكان الوجود الثاني منفصلاً عن الوجود الأوّل في الحقيقة، وإن كان متّصلاً بحسب الحقّ.

مايرد على الجواب وتوضيح معنى البقاء

ويرد على الجواب على الشقّ الأوّل منه بأنّه إذا كان معنى البقاء استمرارَ الوجود الأوّل، وأنّ الوجود في الآن الثاني بعينه هو الوجود في الآن الأوّل وكان الاختلاف في الظرف دون المظروف، فلامعنى لتأثير العلّة في أمر جديد؛ إذ لم يصدر منه إلّا الوجود الأوّل ولم يصدر بعده شيء منه، فلا تأثير له في الآن الثاني بعد تأثيره في الآن الأوّل حينئذٍ؛ لأنّ التأثير معناه إيجاد الأثر والمفروض أنّ الباقي بعينه هو الأثر في الآن الأوّل الحاصل بالتأثير فيه. فيلزم تحصيل الحاصل إن كانت العلّة في الآن الثاني مؤثّرة في البقاء، ولاوجه للقول بأنّ البقاء وصف للوجود، وأنّ العلّة تؤثّر في الآن الثاني في وصفه لا في أصل الوجود

حتّى يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ بـقاء الوجـود الأوّل ليس عـرضاً له ومحمولاً بالضميمة له بل هو عنوان انتزاعي من الوجود الأوّل في الآن الثاني، فيكون وصفاً ذاتياً ـ أي ذاتيَّ باب البرهان ـ ومحمولاً من صميمه لا بالضميمة، فالإشكال باقٍ بحاله.

كيفية تأثير العلّة في الآن الثاني

وعلى الشقّ الثاني منه: أنّ تأثير العلّة في الآن المتّصل بالآن الأوّل ـ الواقع فيه الوجود بالعلّة ابتداءً وهكذا في أمر جديد ووجودٍ ثانٍ بأن يصدر من العلّة وجودات متعدّدة في آنات متتالية متّصلة ـ ليس إبـقاءَ الوجود الأوّل وتأثيراً في بقائه حقيقةً بالحمل الشائع، وإنّما تأثيرها في وجود مغاير للوجود الأوّل مما ثل له، وإن أُطلق عـليه بـقاء الوجـود الأوّل، كان بالمسامحة والمجاز عقلاً.

الجـواب عـن الإشكال

والجواب عن الإشكال هو ما قدّ مناه من كيفيّة قيام وجود المعلول بالعلّة الفاعليّة وأنّه بذاته متعلّق ومرتبط به ومحتاج ومفتقر إليه بل هو عين التعلّق والارتباط به، وعينُ الاحتياج والافتقار والإضافة إليه، ومع كونه كذلك لايمكن بقاؤه بدون الفاعل والموجد ومعطي الوجود؛ للزوم أن يكون غير المستقلّ في التحقّق مستقلاً فيه وهـو تـناقض، فـمادام المعلول متحقّقاً في الخارج، وموجوداً فـيه لابـدّ مـن وجـود الفـاعل والموجد أيضاً.

نعم، يمكن تحقّق ذات الفاعل والموجد وبقاؤه ولا يبقى معه وجود المعلول؛ لعدم إدامة إيجاده له، فوجود ذات الفـاعل والمـوجد وبـقاؤه ممكن بدون وجود الممكن والموجود المحدود لكن وجود المـوجود المحدود بدونه ممتنع ابتداءً وبقاءً.

في التمسك بأمثلة جزئية لعدم احتياج الممكن الموجود في البقاء إلى الموجد والفاعل ومعطي الوجود وهو دليل نقضي

وقد يتمسّك لعدم احتياج الممكن الموجود في البقاء إلى الموجد والفاعل ومعطي الوجود بأمثلة جزئيّة كبقاء البناء بعد البنّاء، وبقاء الولد بعد الوالد.

ولا يخفى أنّ التمسّك بالأمثلة الجزئيّة دليل نقضيّ على ردّ القول بأنّ الموجود الممكن والمحدود يحتاج في بقائه إلى الموجد والعلّة الفاعليّة ومعطي الوجود كما يحتاج في أصل تحقّقه وخروجه عن كتم العدم إلى عالم الوجود إليه، وكلاهما بدون وجود الموجد والفاعل ممتنع على نحو الكبرى الكلّيّة والقضيّة الحقيقيّة فيشمل حكمه كلّ موجود ممكن ومحدود.

ومن مصاديق هذا الموضوع الكلّي البناء والولد مع أنّهما ليسا مشمولين لحكم موضوع تلك الكبرى و القضيّة الحقيقيّة؛ لأنّهما موجودان ممكنان ومحدودان ومع ذلك باقيان مع عدم وجود الفاعل والموجد؛ وحيث إنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة للجامع والقدر المشترك بين الأفراد الموجودة في الخارج ولو بوجود منشأ الانتزاع، ولادخل لخصوصيّة أفراده في الحكم، وإنّما هو بوجوده الخارجي تمام الموضوع لحكمه وإن كان وجوده في الخارج بعين وجود أفراده، وحكمه شامل لكلّ فرد من أفراده؛ لاتّحاده معها وجوداً ولذا يصحّ إسناد حكمه إليها أيضاً حقيقةً؛ لاتّحاد وجودهما إلّا أنّ إسناد الحكم إلى أفراده هو إنّما لأجل اتّحاد موضوعه معها وجوداً لا لأجل أنّها بخصوصيّاتها تقتضي الحكم كإسناد التعجّب إلى زيد لأجل كونه إنساناً ومتّحدَ الوجود معه لا لأجل أنّه زيد.

توضيح الدليل وبيان مفاد القضية اللفظية الدالة على القضية الحقيقية

وإذا تعلّق حكم بالجامع الموجود في الخارج المتّحد مع كلّ فرد من أفراده وجوداً بنحو القضيّة الحقيقيّة ـ بأن كان في القضيّة اللفظيّة ما يدلّ على شمول الحكم لكلّ فرد من أفراد الجامع نحو «كلّ إنسان متعجّب» و«كلّ معلول محتاج في بقائه أيضاً إلى الفاعل والموجِد» ولم يوجَد فرد أو أفراد للجامع غيرَ مشمول لحكم الجامع، فهذا يدلّ على أنّ الحكم يكون للجامع الموجود مع كلّ فرد من أفراده، وإن يوجَد فرد أو أفراد للجامع المتّحد معه أو معها وجوداً غير مشمول للحكم الذي تعلّق بالجامع بنحو القضيّة الحقيقيّة ـ فهذا يدلّ على أنّ الحكم ليس للجامع الموجود في الخارج؛ لامتناع تخلّف الحكم عن موضوعه التامّ لأنّه كالعلّة التامّة؛ له فتخلّفه عنه يوجب الخلف؛ لأنّ المفروض أنّ الجامع موجود مع فرده، وأنّه موضوع للحكم، فعدم شمول الحكم لفرده المتّحد معه وجوداً دالّ على أنّ الجامع الموجود بوجوده ليس موضوعاً للحكم الذي رتّب عليه في القضيّة حتّى لايلزم تخلّف الحكم عن موضوعه التامّ.

عدم شمول الحكم لبعض الأفراد دليل على عدم ذلك الحكم للموضوع فيها

وفيما نحن فيه من مورد البحث من يعتقد بأنّ الموجود الممكن محتاج في بقائه أيضاً إلى الفاعل ويحكم بنحو القضيّة الحقيقيّة بأنّ كلّ ممكن موجود محتاج في بقائه أيضاً إلى الموجد والفاعل، فيشمل الحكم كلّ موجود ممكن، ومن مصاديقه البناء والولد مع أنّهما ليسا مشمولين لحكم تلك القضيّة الكلّيّة؛ لأنّهما يَبقيان بعد عدم وجود الباني والبنّاء وبعد عدم وجود الوالد، فعدم الشمول لحكم تلك القضيّة يدلّ «إنّاً» على أنّ عدم كون الجامع بين أفراده المتّحد معها وجوداً موضوعاً

للحكم المذكور، فلا يصحّ القول بأنّ كلّ ممكن موجودٌ ومحدود، وكلّ معلولٍ محتاجٌ في بقائه أيضاً إلى الموجد والفاعل، فعدم شمول الحكم لبعض الأفراد للموضوع في القضيّة الحقيقيّة دليل على عدم ذلك الحكم للموضوع فيها وهو القدر الجامع والمشترك الموجود مع كلّ فرد من أفراده حتّى لايلزم تخلّف الحكم عن موضوعه التامّ، فالتمسّك بأمثلة جزئيّة ـ الذي هو دليل نقضي ـ استدلال بعدم شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع للقضيّة الحقيقيّة على عدم الحكم المذكور لموضوع تلك القضيّة؛ للزوم تخلّف الحكم عن الموضوع التامّ الذي هو كتخلّف المعلول عن العلّة أثراً إن كان حكماً له.

والجواب عن التمسّك والاستدلال المذكور ـ إن كان مبنيّاً على أنّ البنّاء والوالد هما الموجدان والفاعلان للبناء والولد ـ كما هو ظاهر الاستدلال ردّاً على من يقول بأنّ الممكن الموجود محتاج في بقائه أيضاً إلى الموجد والفاعل ـ أنّهما ليسا موجدين وفاعلين لهما، وإنّما هما علّتان مُعدّتان والمعدّ ـ الذي هو أحد أجزاء العلّة التامّة للمعلول إن احتاج إليه ـ هو الذي بعدمه بعد وجوده دخيل في صدور المعلول عن العلّة الفاعليّة لا أنّه بنفسه موجد للمعلول كالحركة من البيت ـ مثلاً ـ للوصول إلى مكان للقاء الصديق كمنزله، فإنّ الحركة من المبدأ في كلّ مكان فيما بين المبدأ والمقصد علّة معدّة للقاء الصديق في المقصد، وعند انتهاء الحركة بالوصول إلى المقصد يتحقّق لقاء الصديق الذي هو المعلول ويصدر من الفاعل والموجد له، فلقاء الصديق في المقصد وإن لم يمكن بدون طيّ الطريق إليه بالحركة فيه للوصول إليه إلّا أنّ الحركة

الجواب عن الدليل

في الطريق الذي فيما بين المبدأ والمقصد علّة معدّة لاموجدة وفاعلة؛ لأنّ الموجد والفاعل للّقاء مكانيٌّ متحيّز وأفعاله تابعة له، فإذا كان في مكان لايتمكّن من إيجاد عمل مقدور له في مكان بعيد جدّاً؛ لعدم كونه فيه الذي هو شرط صدور العمل منه فيه، فلابدّ له من طيّ الطريق للوصول إليه حتّى يتمكّن من إيجاد العمل فيه لحصول الشرط حينئذٍ؛ فإنّ البنّاء بسبب حركات يده علّة معدّة لتحقّق البِناء باتّصال أجزائه ووضع كلّ منها في محلّ مناسب له، فتحقُّقُ الهيئات المخصوصة والصور المختلفة للأبنية يكون بإيجاد موجدها وفاعلها المفيدِ لوجودها؛ لأنّها من الحوادث والموجودات الممكنة الحادثة، والبنّاء علّة فاعليّة لحركات يده التي هي وضع كلّ جزء من الأجزاء في المحلّ المتناسب له، ثمّ تحدث تلك الهيئات والصور المختلفة الممكن وجودها، فتحتاج إلى العلّة الفاعليّة، وإلّا فيلزم وجود موجود ممكن بدون الموجد والفاعل ومعطي الوجود وهو خلاف مقتضى إمكانه الذاتي، فيلزم التناقض.

الجواب عن مثال البناء والبناء

وكذلك الوالد ليس فاعلاً وموجداً للولد، وإنّما هو علّة معدّة بسبب حركاته البدنيّة الموجبة لانتقال النطفة إلى الرحم لتستعدّ لقبول صورة العلقة من موجدها وهكذا إلى حصول صورة الإنسان وتكامله البدني بإيجاد فاعلها وموجدها، فالوالد علّة فاعليّة لحركات بدنه الموجبة لانتقال النطفة إلى الرحم لاعلّة فاعليّة لإيجاد النطفة، ثمّ العلقة وهكذا إلى حصول صورة الإنسان، فالوالد علّة فاعليّة لحركة بدنه لأنّها بقدرية توجد وحركة بدنه علّة معدّة لحصول النطفة في الرحم، والنطفةُ في

الرحم علّة معدّة لحصول صورة العلقة، والعلقةُ علّة معدّة لحصول صورة المضغة وهي علّة معدّة لحصول صورة الإنسان وبدنِه، والصور المتبادلة المتعاقبة أُمور حادثة ممكنة الوجود محتاجة إلى العلّة الفاعليّة والموجد ومعطي الوجود حتّى لايلزم تحقّق الممكن بالذات بدون الموجد والفاعل، فيلزم التناقض.

فإن كان الاستدلال بأمثلة جزئيّة كما ذكر لأجل إثبات أنّ الموجود الممكن والمحدود لا يحتاج في بقائه إلى بقاء شيء من أجزاء علّته التامّة ـ وإن كان هذا الشقّ بعيداً من أن يكون منشأً الإشكال ـ ببيان أنّ كلّاً من أجزائها دخيل في وجود المعلول والممكن الموجود، وبدون تحقّقه لايمكن تحقّقه، وإلّا فيلزم تحقّق الممكن بدون العلّة لأجل عدم بعض أجزائها وهو محال، ومن الأجزاء للعلّة التامّة هي العلّة المعدّة وهي لاتبقى حين تحقّق المعلول.

وجود المعلول وإن كان متوقّفاً على كلّ جزء من أجزاء العلّة إلّا أنّ كيفيّة التوقّف مختلفة

فيدلّ على عدم احتياج المعلول في بقائه إلى وجود شيء من أجزاء العلّة التامّة له حتّى الفاعل؛ لاشتراك الكلّ في الدخالة في تحقّق المعلول حدوثاً، فعدم دخل بعضها في بقائه يكشف عن عدم دخل سائرها فيه لأجل الاشتراك المذكور.

ففيه: أنّ وجود المعلول وإن كان متوقّفاً على كلّ جزء من أجزاء العلّة ويترتّب على مجموعها بحيث لو لم يكن أحدها لم يوجَد إلّا أنّ كيفيّة التوقّف مختلفة لأجل اختلاف كيفيّة دخالة كلّ واحد منها في وجوده، وبالنتيجة أثر الدخالة يختلف، ولذا لابدّ من بيان كيفيّة دخالة أجزاء العلّة التامّة في وجود المعلول.

في عدّ أجزاء العلّة التامّة وشرح معانيها وبيان كيفية دخالتها

فاعلم، أنّ أجزاء العلّة التامّة عبارة عن الفاعل ـ والموجد للمعلول ومعطي وجوده ـ ويعبَّر عنه بالعلّة الفاعليّة ـ وشرط الفاعل المختار، وشرطِ الفاعل الموجب وغير المختار إن كان ناقصاً، والقابلِ وما يقبل المعلول والعلّة القابليّة عند صدوره من الفاعل، وشرطِه إن كان ناقصاً، وعدم المانع عن صدور المعلول من العلّة التامّة إن قلنا بأنّه من أجزاء العلّة التامّة مع كونه عدميّاً.

ومنشأ اختلاف كيفيّة التأثير والدخالة أنّ لكلّ منها خصوصيّةً ذاتيّة وغير ذاتيّة ـ هي شرط في دخالة كلّ ذي دخالة في شيء ـ تقتضي وتستدعي اختلاف كيفيّة دخالة صاحبها في وجود المعلول مع كيفيّة دخالة غيره ممّا له الدخل فيه.

في تعريف العلّة الفاعليّة

ولذا تكون العلّة الفاعليّة ـ إن كانت علّة ناقصة وجزءَ العلّة التامّة ـ شأنها إيجاد المعلول بالفعل عند تحقّق سائر ما له الدخل في وجوده، وسائر أجزائها ليس له هذا الشأن، ولا يتمكّن منه.

في تعريف شرط العلّة الفاعليّة وأنّ العلّة الفاعليّة الناقصة يحتاج في تأثيره إلى شرايط مختلفة

وشرط الفاعل والعلّة الفاعليّة ـ إن كان ناقصاً حيث إنّه لايتمكّن بنفسه وبالذات عن إيجاد المعلول بالفعل إذا وصلت النوبة له لإيجاده فيحتاج إلى أمر خارج وغيره هو الأمر الخارج الدخيل في تأثيره بالفعل فيه وإيجاده له كذلك كتأثير النار في إحراق جسم حيث إنّه متوقّف على تماميّتها معه إن كانت علّة فاعليّة وتماسّها معه ليس دخيلاً في خصوصيّاتها المؤثّرة وإنّما هو دخيل في تأثيرها بالفعل في الإحراق وإيجاد الحرقة، وكمبادي الاختيار للفاعل القادر إن قلنا بأنّه فاعل ناقص، وأنّه ذاتاً وبنفسه لايتمكّن من تأثيره بالفعل في أحد طرفي

العمل المقدور، وإنّما يتوقّف على وجود المرجّح لأحدهما، ومعه يتمكّن من تأثيره بالفعل في إيجاد العمل أو الإمساك عنه كما هو المشهور شهرةً عظيمةً قريبةً بالاتّفاق، ولازمه أنّه عند تحقّق المرجّح لأحدهما وصلت النوبة إلى تأثيره في العمل كإيجاده، فلايتمكّن من تأثيره بالفعل في الطرف الآخر؛ لعدم تماميّة الفاعل بالنسبة إلى الطرف الآخر،فيكون الطرف الذي له المرجّح إجباريّاً وغيرَ مختار؛ لامتناع اختياره للطرف الآخر الذي ليس له المرجّح، فيكون كالفاعل بالطبع الذي له اقتضاء التأثير في إيجاد أثره دون تركه، فيكون تأثيره فيه بإيجاده إجبارياً، ولذا يعبَّر عنه بالفاعل الموجَب ـبفتح الجيمـ والفاعلُ القادر إن قلنا بأنّه فاعل ناقص ويحتاج إلى المرجّح يكون فاعلاً موجَباً بالنسبة إلى الطرف الذي له المرجّح؛ لامتناع تأثيره بالفعل في الطرف الآخر؛ لعدم المؤثّر بالفعل بالنسبة إليه.

في تعريف القابل والعلّة القابليّة

والقابل وهو العلّة القابليّة ـأعمّ ممّا لايحتاج في وجوده إلى المقبول كالمعروض القابل للعرض أو يحتاج إلى المقبول في وجوده كالمادّة القابلة للصورة الجسميّة أو النوعيّةـ وهو محلّ للمعلول لاحتياجه إليه، فالفاعل يوجده فيه، وممّا لايحتاج في وجوده إلى المقبول ويحتاج إليه في أفعاله وأعماله كالبدن الإنساني بالنسبة إلى نفسه وروحه، فإنّها متعلّقة به؛ لأنّ النفس والروح في أعمالها المادّيّة تحتاج إلى البدن

إحتياج النفس في أعمالها المادّية إلى البدن

ـوهي جميع أعمال الجوارح الدخيلة في كسب الكمالات الإدراكيّة ورذائلها وكسب الكمالات الأخلاقيّة ورذائلها، وأعماله الدخيلة في حياته الطيّبة الدنيويّة الفرديّة والاجتماعيّة وحياته الخسيسة الدنيويّة،

كذلك وأعماله الدخيلة في حياته الأُخرويّة الطيّبة من اللذائذ المعنويّة والمادّيّة، وفي حياته الأُخروية الخسيسة من الآلام الروحيّة والبدنيّة من أنواع العقوبات فإنّ النفس يكسبها بمعونة البدن المادّي الموجود في هذه النشأة، وله أمد معيّن وأجل مسمّى «الدنيا مزرعة الآخرة» ـ فالعلّة القابليّة تنفعل وتتأثّر عن العلّة الفاعليّة وتقبل أثرها وتقع محلّاً لأثرها، فهي دخيلة في وجود المعلول أيضاً لاحتياجه إليها أيضاً وبدونها لايمكن تحقّقه.

في تعريف شرط القابل

وشرط القابل ماله الدخل في قبوله للمقبول بالفعل كوقوع النطفة في الرحم وسائر ماله الدخل في قبولها لصورة العلقة وكوقوع الحبوب في التراب مع سائر ماله الدخل ليصير نباتاً وهكذا، والبدن الإنساني إذا صار كاملاً، تتعلّق النفس به بالفعل لاقبل كماله.

في تعريف العلّة المعدّة

والعلّة المعدّة في قبال سائر أجزاء العلّة التامّة عرّفوها بأنّه ما يكون بعدمه بعد وجوده دخيلاً في صدور المعلول من العلّة الفاعليّة كطيّ الدرج للسلّم للصعود على السطح.

والصحيح تعريفه بأنّه ما بوجوده التدريجي دخيل في صدور المعلول من الفاعل؛ لأنّ العدم ليس بشيء في الواقع ولاشيء محض، فلا يمكن أن يكون دخيلاً في وجود شيء وفي أمر وجودي.

في معنى آخر للعلّة المعدّة

ولايخفى أنّ العلّة المعدّة اصطلاحاً هي ما ذكرناه وقد تطلق على غير العلّة الفاعليّة من سائر أجزاء العلّة التامّة كما في تعبيرات أهل الحكمة؛ فإنّهم يقولون بأنّ العلّة الفاعليّة هو الله تعالى لجميع ما سواه، ويعبّرون عن العلل التكوينيّة الدخيلة في وجود المعلول غير العلّة الفاعليّة بالعلل

المعدّة حيث إنّهم قائلون بدخالة جميع أجزاء العلّة التامّة في وجود المعلول إلّا أنّهم يقولون بأنّ العلّة الفاعليّة والموجد ومعطي الوجود للمعلول هو الله تعالى فقط دون غيره.

وقد نقلنا عن بعض الحواشي ما هو مذهب الحكماء في قبال الأشعري القائل بأنّه لامؤثّر في وجود المعاليل والموجودات الممكنة إلّا الله تعالى، ولادخل لغيره من العلل التكوينيّة المعروفة بوجه في وجود شيء من الممكنات الموجودة؛ لما استندوا إليه من الدلائل العقليّة والنقليّة التي ذكرناها ورددناها كما رددنا قول الحكيم بكون الفاعل هو الله تعالى لاغيره، وأنّ غيره من العلل التكوينيّة علّة معدّة بالمعنى الأعمّ.

في تعبير بعضهم من الفاعل والموجد بما منه الوجود أو مفيض الوجود وعن غيره بما به الوجود أو مجرى الفيض

وبعضهم يعبّر عن الفاعل والموجد بـ«ما منه الوجودُ» وعن غيره بـ«ما به الوجود» أو بـ«مفيض الوجود» عنه، وبـ«مجرى الفيض» عن غيره، فمن اختلاف كيفيّة دخالة أجزاء العلّة التامّة في وجود المعلول يعلم أنّ قياس سائر أجزاء العلّة التامّة بالعلّة المعدّة في عدم دخالتها أيضاً في بقاء الموجود الممكن في غير محلّه. فإنّ جميع أجزاء العلّة التّامة دخيل بلا استثناء إلّا أن كيفيّة الدخالة مختلفة.

في أنّ التمسك بأمثلة جزئيّة لإثبات عدم احتياج الموجود الممكن في بقائه إلى العلّة الفاعليّة في غير محلّه

فالتمسّك بأمثلة جزئيّة لإثبات عدم احتياج الموجود الممكن وبتعبير المعتزلة: الموجود الحادث في بقائه إلى العلّة الفاعليّة فالموجودات الممكنة بإيجاد الله تعالى، وأنّه فاعلها لاتحتاج في بقائها إلى وجوده تعالى، وأنّها بعد وجودها باقية غير مستندة إلى الفاعل بكلاشقيّه في غير محّله.

عدم صحة استدلال المعتزلة

فقول المعتزلة ـ القائلين بأنّ الإنسان موجد لأعماله المقدورة وفاعل لها وهو معطي الوجود لها ـ بالتفويض، وأنّه مستقلّ فـي أعـماله وقـد فوّض إليه أعماله المقدوره، ولا دخل له تعالى فـي أعـماله المـقدورة ولا تستند إليه تعالى بوجه بالفعل ولو بالواسطة ليس في مـحلّه؛ لأنّـه تعالى هو الموجد للإنسان ولقدرته ممّا له الدخل في أعماله من الأُمور التكوينيّة التي ليست مـن الأعـمال الاخـتياريّة له. فـوجود الإنسـان المركّب من الروح والبدن وقدرته قائم به تعالى ومتعلّق بـه بـل عـين التعلّق به كما مرّ، فكيف يكون مستقلّاً في أعماله، ولا تستند إلى غيره ولو بالواسطة؟ فكما أنّ قول الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي القائلين بأنّه تعالى موجِد لأعمال الإنسان المقدورة أيضاً باطل، كذلك قول المعتزلي القائل بأنّه مستقلّ في إيجاده أعـماله المـقدورة وتـركها ولادخل له تعالى فيها بوجه ولو بالواسطة باطل.

في أن نتيجة ما ذكر إلى الآن من بـطلان الجبر والتفويض هو ثـبوت الأمـر بـين الأمرين الذي وصل إلينا من أئمّة الهداة صلوات الله عليهم

فالحقّ هو الأمر بين الأمـرين الذي وصـل إليـنا مـن أئـمّة الهـداة المعصومين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ الموافق للبرهان العقلي، وإنّما أعمال الإنسان المقدورة توجد بإيجاده لها وأنّه الموجد والفاعل ومعطي الوجود لها كما مرّ بيانه، ومع ذلك ليس مستقلّاً في إيجادها بالواسـطة وإن كان مستقلّاً في إيجادها بالمباشرة وبلا واسطة، وأنّه وحده يوجدها وهو فاعلها وموجدها لا هو مع غيره يوجدها لكنّه حيث إنّ وجوده ووجود قدرته فعل له تعالى، وموجودان بإيجاده ولهما التعلّق ذاتاً به تعالى بل هما عين التعلّق به تعالى، فله أن لا يبقيهما ولا يديم وجودهما. ومع عدم وجودهما لا يبقى فاعل وموجد بالمباشرة وبلا واسطة لعمل الإنسان.

عـدم اسـتقلال الإنسان بـالواسـطة واستقلاله بلاواسطة فـي إيـجاد عـمله وتركه على البدل

نعم، مادام وجودهما باقياً بـإيجاده تـعالى يكـون الإنسـان فـاعلاً وموجداً لأعماله المقدورة، ويتمكّن من كلّ من إيجادها والإمساك عنها عند وجود العلّة التامّة لإيجادها من دون دخالة غيره في عرضه فـي إيجادها أو الإمساك عنها، وهذا هو الأمر بين الأمرين الذي هو نتيجة أنّ الإنسان فاعل تامّ لإيجاد أعماله المقدورة أو الإمساك عنها عند تحقّق العلّة التامّة لإيجادها، كما أثبتناه مـفصّلاً ونـتيجة أنّ وجـود الإنسـان وقدرته وسائر ماله الدخل في تحقّق أعماله من الأُمور غير المـقدورة من أفعال الله تعالى، ويكون الموجد لها ومعطي الوجود لها هو الله تعالى، فهي متعلّقة ذاتاً به تعالى بل هي عـين التـعلّق والارتـباط بـه تـعالى، فالإنسان مستقلّ في إيجاد أعماله المقدورة والإمساك عنها بالمباشرة، وأنّه وحده يوجدها ويمسك عن إيجادها لامع الغير مادامت علّته التامّة موجودة بإيجاد الله تعالى، وباقية بإبقائه لها، فلو انقطع إفاضة الوجود آناً مّا عنها، فلا يبقى إنسان حتّى يكون منه إيجادُ عملٍ أو الإمساك عنه، فكيف لادخل لوجوده تعالى ولو بالواسطة في أعمال الإنسان؟

احتياج الإنسان إليه تعالى دائماً

ولكن هذا لاينافي أن يكون الإنسان ـ مادام هو موجوداً، وكذا سائر ماله الدخل في علّة عمله ـ قادراً ومتمكّناً من كـلّ مـن إيـجاد عـمله والإمساك عنه وهو الموجد لأعماله ومعطي الوجود لها لاغـيره وقـد أقمنا الدليل العقلي والنقلي على كون الإنسان فاعلاً تامّاً لايحتاج إلى المرجّح في إيجاد عمله المقدور والإمساك عنه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده، وإنّما يحتاج إليه عندها في حسن عمله وكونه ممدوحاً عقلاً وعقلاءً، وغيرَ مذموم وقبيح كذلك، فهو عند تحقّقها متمكّن من كلّ من

الإنسان فاعل تامّ وهو عين الربط به تعالى

إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل ولو لم يكن هناك لشيء من الطرفين مرجّح بل لو كان لأحدهما مرجّح دون الآخر، فله إعمال قدرته في الطرف الذي ليس له المرجّح؛ لعدم دخالة المرجّح في تأثير قدرته بالفعل في أحد الطرفين على الفرض، فلو اختار وانتخب أحد الطرفين وكان المرجّح له، فهو حسن ممدوح عقلاً وعقلاءً، ولو اختار أحدهما ولم يكن لشيء منهما مرجّح أو اختار ما ليس له المرجّح مع وجوده في الطرف الآخر فمختاره عمل قبيح مذموم عقلاً وعقلاءً لا غير مقدور، وقد بيّنّاه مراراً، وقد أقمنا الدليل أيضاً على أنّ الإنسان القادر ـ الذي هو فاعل تامّ عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله المقدور؛ لعدم احتياجه إلى المرجّح لأحد الطرفين في إيجاده أو تركه ـ وجودُه ووجود قدرته وسائر ماله الدخل في عمله المقدور ـ ممّا لم يكن من أعمالها المقدورة ويكون غير مقدور له ـ من أفعال الله تعالى ومتعلّقة ومرتبطة به بل عين التعلّق والارتباط به، فما دامت موجودةً وباقيّةً بإيجاده تعالى وإبقائه يتمكّن الإنسان القادر على أعماله، ويتمكّن من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه وحده ما لم يمنعه عن أحدهما وإن لم يوجد ما له الدخل في عمل الإنسان وكان من أفعاله تعالى أو لم يبق بعض ما له الدخل فيه بعد إيجاده تعالى له، فلا يتمكّن الإنسان من عمله؛ لأنّ تمكّنه منه إيجاداً أو تركاً يكون مشروطاً بتحقق ماله الدخل في عمله بإيجاده تعالى وإبقائه، ومع عدمه يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وأيضاً تمكّنه من كلّ منهما عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده بإيجاده

تعالى لها وإبقائها يتوقّف أيضاً على عدم منعه تعالى عن الإيجاد أو الترك تكويناً؛ لأنّه فاعل أقوى من الإنسان والعلّة التامّة التي كانت علّتها الفاعليّة أقوى تأثيراً في معلولها من العلّة التامّة التي علّتها الفاعليّة تكون غير أقوى تمنع غير الأقوى عن تأثيرها في معلولها فيما إذا كان أثرهما ومعلولهما متضادين أو متناقضين وهي قاعدة كلّيّة، فتمكّنُ الإنسان القادر من كلّ من إيجاد عمله المقدور أو الإمساك عنه مشروط بشرطين:

تمكّن الإنسان من كلّ من الإيجاد والإمساك مشروط بشرطين

أحدهما: وجود العلّة التامّة لعمله المقدور وبقاؤها بإيجاد الله تعالى وإبقائه.

ثانيهما: عدم كونه مانعاً عن عمله عند تحقّق العلّة التامّة لعمله المقدور ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِي ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[١] فكيف لايحتاج إليه تعالى في إيجاد عمله والإمساك عنه عند تحقّقها كما يقول به المعتزلي ويقول بالتفويض.

﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[٢] والظاهر من الآية أنّ الله تعالى غالب على عباده فيما أراد أن يغلب عليهم وأنّهم تحت تسخيره بما لهم من وجودهم وصفاتهم وأعمالهم إن أراد أن يتصرّف فيها أو أراد أن يمنعهم عن إيجادهم لعمل، ويكفّهم عنه كما هو مقتضى البرهان العقلي، كما مرّ بيانه.

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ٤٩.

٢. الأنعام (٦) الآية ١٧ و ١٨.

﴿وَلاتَقُولَنَّ لِشَيءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً * إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّٰهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذا نَسِيتَ﴾[1]

والظاهر من الآية أنّه إذا أراد خلاف ما أراده العبد، فلايقع ما أراده؛ لكونه فاعلاً أقوى منه وهذا مقتضى القاعدة العقليّة، ولذا نهى الله تعالى نبيّه صلى الله عليه وآله نهياً إرشادياً عن إخباره بأنّه يفعل في الآتي كالغد على نحو الإطلاق؛ لئلاّ يكون كذباً إن لم يقع فيما بعد لأجل إرادة الله تعالى خلاف ما أراده، ويقول: إذا نسيت التقيّد حين الإخبار فاذكره بعد ما ذكرت بل لابدّ من تقيّده بمشيّة الله لذلك العمل أن يصدر منّي بأن يُبقي مباديه وما يتوقّف عليه من وجودي وقدرتي وغيرهما، وبأن لايمنعني من إيجاده بإرادته خلاف ما أردت، كلّ ذلك مقتضى البرهان العقلي، كما مرّ، فيكون قرينة قطعيّة على المراد الجدّي من الآية ومطابقة الظاهر من الآية للواقع قطعاً، فالدليل العقلي والنقلي متعاضدان في نفي التفويض كالجبر.

في أنّ لازم نفي الجبر والتفويض بالدليل العقلي والنقلي هو ثبوت الأمر بين الأمرين لدوران الاحتمالات بين الثلاثة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

فإذا دلّ الدليل العقلي والنقلي على نفى الجبر بمعنى أنّ أعمال العباد المقدورة تقع بإيجاده تعالى، وأنّها من أفعاله لامن أفعالهم، أو بمعنى أنّها تقع بإيجادهم، وأنّها من أفعالهم لامن أفعاله لكنّهم لايتمكّنون إلّا من الطرف الذي له المرجّح دون الآخَر، وحين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد العمل لايتمكّنون من كلّ من إيجاد العمل أو الإمساك عنه، وعلى نفي التفويض وأنّ العبد مستقلّ في أعماله المقدورة بعد وجوده ووجود ما

---

١. الكهف (١٨) الآية ٢٣ و ٢٤.

يتوقّف عليه تلك الأعمال بإيجاد الله تعالى، ولايحتاج في التصرّف في أعماله إيجاداً أو تركاً إلى بقائه تعالى، وأنّه لادخل له تعالى بالفعل بوجه في أعماله ولو بالواسطة؛ لأنّه إذا كان العبد مستقلّاً في بقائه بعد وجوده وهو الموجد لعمله و كذا سائر ما يتوقّف عليه عمله، فلا دخل له تعالى في أعماله بالفعل لاعرضاً ولا طولاً وبالواسطة بحيث لو جاز وأمكن عدمه، لم‌يضرّ عدمه بقاء الأشياء الموجودة، بإيجاده ولاتحقّق ما يترتّب عليها من اللوازم والآثار بإيجادها يثبت[١] الأمر بين الأمرين؛ لدوران أمر عمل الإنسان المقدور له الواقع في الخارج بين ثلاثة أُمور: الجبر، والتفويض، والأمر بين الأمرين على ما بيّنّاه كيفيّته وهو منحصر فيها ولاشقّ رابع، والحصر عقلي يلزم من تحقّق شقّ رابع تالٍ فاسدٌ عقلي دالّ إنّاً على فساد متلوّه، فمع انحصاره في الثلاثة والعلم بأنّه لاشقّ رابع له، فإذا امتنع أن يكون جبراً وتفويضاً، فلابدّ من أن يكون أمراً بين الأمرين؛ لإمكانه وعدم الدليل على بطلانه، وإلّا فيلزم الخلف وأنّ ما علم وقوعه خارجاً لم‌يكن واقعاً وهو تناقض. الحمدلله، و له الشكر على ما أنعم.

١. جواب فإذا دلّ الدليل.

القسم الثامن:

الأمر بين الأمرين

أقول: لابأس بذكر ما ذكره شارح المقاصد الذي هو من الأشاعرة في خاتمة البحث عمّا يعتقده الأشعري من الجبر، ويعتقده المعتزلي من التفويض، وذكر أدلّة الطرفين واختياره لمذهب الأشعري؛ لتقديمه أدلّتهم على أدلّة المتعزلة من اعترافه بالأمر بين الأمرين وفاقاً للرازي قال:

في نقل ادلة التفتازاني على الجبر وأدلّة دالّة على التفويض وتعارضها

خاتمة: امتناع الترجّح بلا مرجّح وعدم العلم بتفاصيل الأفعال يدعوان إلى الجبر، وحسن المدح والذمّ والأمر والنهي وكون الأفعال تابعة لقصد العبد داعية إلى القدر ـ وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر ـ وكثرة السفه والعبث والقبح في الأفعال يليق بالقدر، والآيات والأخبار متكاثرة في الجانبين، فالحقّ أنّه لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين الأمرين إذ المبادي القريبة على الاختيار، والبعيدة على الاضطرار، فالإنسان مضطرّ في صورة الاختيار.

ثمّ قال:

مشيراً إلى ما ذكره الإمام الرازي من أنّ حال هذه المسألة عجيبة؛ فإنّ الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب ما يمكن الرجوع إليها فيها متعارضة متدافعة ـ ويذكر بعض الأدلّة العقليّة للطرفين ممّا يكون مقدّماته بديهيّة وما يكون مقدّماته، نظريّة. ويذكر بعض الأدلّة الخطابيّة الإقناعيّة لهما، ويقول: إنهما متعارضان متدافعان، ويقول:

أمّا الدلائل السمعيّة فالقرآن مملوّ ممّا يوهم الأمرين وكذا الآثار وكذا الأقوال؛ فإنّ أُمّة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين ـ إلى أن قال ـ:

الإنسان مضطرّ بصورة الاختيار عند الأشاعرة

ونحن نقول: الحقّ ما قال بعض أئمّة الدين: إنّه لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأنّ المبادي القريبة لأفعال العباد على قدرته، والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره، فإنّ الإنسان مضطرّ في صورةِ مختارٍ كالقلم في يد الكاتب والوتد في شقّ الحائط. وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوتد: لمَ تشقّني؟ فقال: سل من يدقّني.[١] انتهى كلامه.

خلاصة كلامه أنّ جميع أدلّة الطرفين متكافئة متعارضة، ولا مرجّح لأدلّة أحدهما بالخصوص، ومعلوم أنّ الدلائل المتعارضة في مقام الدلالة ومقام الإثبات كالعلّة التامّة المزاحمة للعلّة التامّة الأُخرى لأنّ الاولى علّة تامّة للثبوت الخارجي والثانية أي الدليل علّة تامّة للإثبات والثبوت الذهني المتساويتين في التأثير في معلولهما فتمانعان، فلا يؤثّر شيء منهما، فالدليلان المتعارضان مع عدم المرجّح لأحدهما

كون المسألة جدليّة الطرفين عند التفتازاني

١. شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٦٣.

بالخصوص لايكون شيء منهما دليلاً على مدلوله بالفعل، ولا يفيد القطع به إن كان من الأُمور الاعتقاديّة كما فيما نحن فيه، فلايصحّ الأخذ بأحدهما بالخصوص، فإنّه ترجيح بلامرجّح.

ولابدّ من الجمع بين الدليلين بأن يحمل كلّ منهما على معنى لاينافي مدلول الآخر بأن يحمل أدلّة الجبر على المبادي البعيدة وبالواسطة للعمل المقدور للإنسان بأن يقال بأنّه حيث لابدّ من انتهاء كلّ ممكن إلى واجب الوجود بالذات، ففاعل الكلّ وموجده هو الله تعالى؛ إذ لولاه لم‌يكن موجود ممكن في دارالتحقّق وإن كان بعض الموجودات من أفعاله بالمباشرة، وبعضها من أفعاله وبإيجاده بالواسطة ولكن كونه مبدأ الكلّ، ففعل العبد من هذه الجهة ومن جهة الوسائط الأُخر بينه تعالى وبين العبد الدخيلة في فعل العبد بالواسطة ـ يكون فعلاً إجباريّاً لإجباريّة مقدّماته ومن جهة مقدّماته القريبة ـ كوجوده وقدرته وسائر ماله الدخل في عمله إن احتاج إليه ـ وإن كانت هي غير اختياريّة للعبد إلّا أنّه بعد تحقّقها يكون العبد مختاراً، ويتمكّن من كلّ من الإيجاد والترك، فيكون عمله اختيارياً من هذه الجهة، فيؤخذ بكلا الدليلين بأن يحمل أدلّة الأشاعرة على المبادي البعيدة، وأدلّة المعتزلة على المبادي القريبة؛ إذ حينئذٍ لاتنافي بينهما، فنتيجة الجمع بين الدليلين هو الأمر بين الأمرين، وأنّه لاجبر ولاتفويض.

في أن الأمر بين الأمرين ممّا أقيم عليه الدليل بالخصوص لا أنّه كان نتيجة الجمع بين الدليلين

ولكن قد أثبتنا بطلان كلا الدليلين وأقمنا الدليل على الأمر بين الأمرين، فالدليل قد دلّ على خصوص الأمر بين الأمرين لا أنّه نتيجة الجمع بينهما، فإنّ الجمع بين الدليلين يتوقّف على الدليل والشاهد على الجمع.

وتنافي الدليلين المتعارضين مع إمكان الجمع الاحتمالي في نـفسه وبلا شاهد الجمع لايكون شاهداً على الجمع ودليلاً على مدلوله الواقعي لهما أو لأحدهما خصوصاً إذا كان من الأُمور الاعتقاديّة المتوقّفة على القطع به، وغاية ما يفيد هو الظنّ وهو غير حجّة فيها مطلقاً، وفي الأُمور العمليّة أيضاً غير حجّة إذا لميكن على حـجّيّته دليـل؛ لعـدم حـجّيّته الذاتيّة، وإليه يشير ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ والذمّ عليه فـي القرآن الكريم والسنّة.

التجاء الأشعري إلى القـول بـالأمر بـين الأمرين وإلى كـلام الائمة المعصومين

والغرض من نقل كلام الأشعري القائل بالجبر بيان أنّه بعد تحيّره في المسألة لأجل تعارض دليله ودليل مخالفه فيها، التجأ للـخلاص مـن العويصة والمخمصة إلى الأمر بين الأمرين، وأنّه لاجـبر ولا تـفويض، الذي قال به بعض أئمّة الديـن، ولعـلّه خـصوص الإمـام الصـادقعليه السلام المعاصر للذين أخذوا منه واعترف بأنّه الحقّ، ولو أخذوا منه جميع ما أخذوا ولم يتركوه، لاهتدوا إلى الصراط المستقيم، ولن يضلّوا ولايضلّون غيرهم، ولن يتّبعوا أئمّة الضلال والصادّين عن طـريق الحـقّ فـإنّقول بعض أئمّة الدين ـسلام الله عليهـ بالأمر بـين الأمـرين، وأنّـه لاجـبر ولاتفويض لأجل علمه بالأُمور الواقعيّة في دار التحقّق من الأعلى إلى الأسفل بتعليم من الله تعالى بالواسطة من طريق الوحي أو بالإلهام إلى نفوسهم المطهّرة من الأرجاس الباطنيّة التي معها لاتقبل النـفس أنـوار العلوم الواقعيّة الكاشفة عن حقائق الأشياء كما هي بحيث لاخطأ لهـا، فإنّهم أهل آيـة التـطهير الذيـن خـلقهم طـاهرين مـطهّرين مـن تـلك الأرجاس، فهم تعلّموا مـن اللّـه تـعالى الصـانع للـعالَم العـالم بـجميع

خصوصيّات مصنوعاته كما هي فإنّه الفاعل القادر المختار ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] ولايعزب عن علمه شيء ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ﴾[2] فعلّم متعلّمي مكتبه وتلامذته ما يعلم إلّا ما خصّ نفسه بعلمه، فأراهم الأشياء كما هي، ومنها مسألة أعمال العباد، وأنّه من موجدها، وأنّ الموجد لها إن كانوا أنفسهم، فهل هم مستقلّون أم لا؟ فعلّمهم الله تعالى أنّه لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين، وبيّنوه في كلماتهم الشريفة وهو المطابق للبرهان كما بيّنّاه.

وقبل ذكر الروايات الشريفة الواصلة إلينا من أهل‌بيت الوحي وأئمّة الهدى ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ينبغي الإشارة إلى أنّ مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وأنّه لاجبر ولاتفويض ـ التي قد وقع البحث عنها من قديم الأيّام بالنسبة إلى الأعمال المقدورة للإنسان ـ:

في أنّ مسألة الجبر والاختيار تارة من حيث كون الفعل صادراً من الله أو العبد هذا هو ما يقع النزاع بين الأشعري وغيره وأُخرى يقع البحث في أنّ العبد بعد تحقّق العلّة التامة لإيجاد العمل قادر على تركه أم لا؟

تارة بأنّ الفاعل والموجد ومعطي الوجود لها هو اللّه تعالى أو الإنسان، ويبحث عن الفاعل الخاصّ الذي وقع الاختلاف في تعيينه، وأنّه هو اللّه تعالى أو الإنسان، فيقال: الفاعل لها هو الله تعالى، أو الإنسان؟ فيكون الاختلاف في تعيين الفاعل، وفي الاصطلاح يكون البحث عن لِمَ الثبوتي لها وفي تعيينه، وهذا الاختلاف واقع بين الأشعري والحكيم و العارف الاصطلاحي، وبين غيرهم من العدليّة كالمعتزلة والشيعة.

في استقلال العبد وعدمه

وتارةً بعد الفراغ عن أنّ الفاعل المباشر والموجد لها هو الإنسان لا

---

١. الملك (٦٧) الآية ٤٤.

٢. آل‌عمران (٣) الآية ٥.

الله تعالى بأنّه إذا تحقّقت العلّة التامّة لإيجادها. فهل الإنسان متمكّن من كلّ من إيجادها والإمساك عنه أم لا، بل يتمكّن من إيجادها دون الإمساك عنه؟ وهذا الاختلاف واقع بين العدليّة. فكثير منهم ـ لولا الأكثر حتّى الشيعة قالوا بالثاني، وقليل منهم ـ في غاية القلّة ـ قالوا بالأوّل، وهو الحقّ عندنا كما بيّنّاه مفصّلاً وهذا بحث عن لِمَ الثبوتي بالنسبة إلى كلّ من طرفي المقدور عن فاعليّة الفاعل، وأنّه فاعل للطرفين على البدل، أو للطرف الذي له العلّة التامّة لإيجاده فقط. فيكون بحثاً عن أنّ الإنسان الفاعل يكون فاعلاً لكلّ من الطرفين على البدل، أو لطرف واحد. فالبحث عن فاعليّة لِمَ الثبوتي بالنسبة إلى الطرفين وتمكّنه منهما، أو الطرف الواحد، وهذا الاختلاف بين العدليّة القائلين بفاعليّة الإنسان لأعماله المقدورة.

وتارة أُخرى بعد الفراغ عن كون الإنسان فاعلاً وموجداً لأعماله المقدورة ـ سواء كان متمكّناً من الطرفين عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده على البدل، أو من إيجاده فقط حينئذٍ ـ بأنّ الإنسان الفاعل والموجد لعمله المقدور هل يكون مستقلّاً في إيجاده، ولا يحتاج بالفعل إلى الله تعالى فيه بحيث لو فرض عدمه، لما ضرّ عدمه بإيجاده لعمله ولو بالواسطة. ويتمكّن منه مع فرض عدمه أم لا؟ وهذا اختلاف في استقلال الإنسان الفاعل والموجد لعمله في فاعليّته لعمله وعدم استقلاله فيها.

وجود النزاع بين الشيعة والمعتزلة

وهذا البحث واقع بين الشيعة القائلين بالأمر بين الأمرين، و بين المعتزلة القائلين بالتفويض، وجميع هذه الاختلافات في أحوال الفاعل والموجد لعمل الإنسان وعلّته الفاعليّة أمور واقعيّة تكوينيّة، فيكون

بحثاً عن الأحوال المختلفة له حسب الأنظار المختلفة من تعيينه ومن فاعليّته لكلّ من الطرفين، أو لأحدهما، ومن استقلاله في إيجاد عمله وعدم استقلاله فيه.

ومن الأُمور الاعتقاديّة التي يكون الغرض من البحث عنها بالنحو المذكور هو العلم بها والاطّلاع عليها، وانّ الواقع وما في نفس الأمر أيّ منها؛ لاختلاف الآثار المترتّبة عليها، ولذا يبحث عنها في الحكمة والكلام، وليس البحث عنها بالنحو المذكور من الأُمور التعبّديّة، ولذا ما ورد من الأدلّة النقليّة الدالّة على إثبات بعضها ونفي البعض الآخر إرشادات إلى الأُمور الواقعيّة والقضايا النفس الأمريّة موضوعها ومحمولها، وإخبارات عنها من المطّلع عليها من طريق الوحي أو الإلهام والعلوم الإفاضيّة والإشراقيّة.

البحث عن حكم المسألة الفقهيّة ومايترتّب عليه

نعم، بعد الفراغ عن هذا البحث في المسألة وتنقيحه وإحراز المذاهب الثلاثة وصحّتها وبطلانها تصل النوبة إلى البحث التعبّدي عنها وحكم المعتقد بها وما يترتّب عليه من الحكم الشرعي وضعاً أو تكليفاً في علم الفقه كما تعرّضوا في كتاب الطهارة، ولذا تكون المبادي التصديقيّة والدليل للمسألتين مختلفة؛ إذ لابدّ في الأُولى من أن تكون المبادي التصديقيّة لها مفيدةً للقطع بها؛ لأنّ موضوعها ومحمولها من الأُمور النفس الأمريّة التي يكون الغرض من البحث عنها هو الاعتقاد وإحرازها القطعي وكشفها بالقطع بمطابقة صورها الحاضرة في الذهن للواقع بخلاف المسألة الثانية، فإنّه يكتفى فيها بالمبادي التصديقيّة الظنّيّة التي قام الدليل على حجّيّتها أيضاً؛ لأنّ الغرض من البحث عنها هو العمل بما

تتضمّن من الحكم الشرعي المحمول لموضوعها الذي يكفي في ثبوته وسقوطه قيام ماهو الحجّة بين المولى والعبد عليه، الدخيل عقلاً وعقلاء في استحقاق الثواب والعقاب وعدمه كذلك ولو لم يفد القطع بـالحكم الشرعي وما هو مرتبط به؛ إذ قيام الحجّة المذكورة عليه يكـفي عـقلاً وعقلاء لحسن العمل به وقبحه ثبوتاً وسقوطاً، والتفصيل في محلّه.

في التبرّك بذكر بعض الروايات الواردة في إثبات الأمر بين الأمرين وردّ الجبر والتفويض

ونذكر بعض الروايات الواصلة إلينا عـن أئـمّة الهـداة المـعصومين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ في ردّ الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين وهي من بركات نعمة الولاية وهي النعمة العظمى لمن تنعّم بها وأنعمها الله تعالى؛ إذ تدور مدارها سعادة الدنيا والآخرة لمن اعتقد بها واتّبعها، ولا يتخلّف عنها، وشكراً لهذه النعمة، وتعظيماً وتكريماً لها نذكر بعض ما دلّ عليهما، فإن كان متواتراً ونصّاً، فهو المطلوب والدليل على المقصود، وإن لم يكن كذلك بل كـان ظـنّياً سـنداً أو دلالة أو كـليهما فلابأس به بعد وجود القرينة العقليّة الدالّة قطعاً على مطابقته للـواقـع، والمفيدة للقطع بأنّ المراد الجدّي الذي يكون الكلام ظاهراً فيه لوخلّي وطبعَه من عدم الجبر والتفويض وثبوت الأمر بين الأمرين مطابق للواقع ونفس الأمر بمعونة القرينة العقليّة المفيدة للقطع.

ففي توحيد الصدوق رحمه الله قال: حدّثنا سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بـن عـمر اليـماني، عـن أبـي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله ـ عزّوجلّ ـ خلق الخلق، فعلم ما هم سائرون إليه وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شيء، فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولايكونون

آخذين ولاتاركين إلّا بإذن الله».[1]

دلالة الحديث على اختيار الإنسان وتمكّنه من الإيجاد والإمساك

الرواية من جهة السند موثّقة؛ لكون رواتها من الثقات، وأمّا دلالتها، فإنّه عليه السلام بعد أن بيّن احتياج الخلق إلى الهداية حيث علّم ما هم سائرون إليه وما هو عاقبة أمرهم لولا الهداية وتركوا وكانوا مهملين فأمرهم ونهاهم يقول عليه السلام: «فما أمرهم به من شيء ـ إلى قوله عليه السلام ـ فقد جعل لهم السبيل إلى تركه» وهذه القطعة من الكلام تدلّ على كون الإنسان مختاراً في أعماله المقدورة، ويتمكّن من كلّ من إيجادها أو الإمساك عنها، ويكون إيجادها باختياره وانتخابه إذا كانت مأموراً بها، وكذا تركها إذا كانت منهيّاً عنها، فالمأمور به ممّا يتمكّن الإنسان المأمور من إيجاده ويوجد بإيجاده لابإيجاد الغير، فلايكون فعل الله تعالى والموجود بإيجاده، وأيضاً إذا أوجده، فيكون إيجاده باختياره وانتخابه لتمكّنه من الترك والإمساك عنه أيضاً، فلا يكون مجبوراً على إيجاده، وغير متمكّن من تركه، فلا يكون إتيان المأمور بالإجبار لابمعنى كونه فعل الغير وموجوداً بإيجاده، ولا بمعنى كونه موجوداً بإيجاده وعدم تمكّنه من تركه.

وهذا يستفاد من قوله عليه السلام: «فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به» فإنّ الظاهر من جعل السبيل لهم إلى إيجاد المأمور به جعلهم مختارين ومنتخبين لايجاده، وإلاّ فلم يصحّ الأمر به ويكون لغواً وبلا فائدة إن كان فعل الغير، أو كان فعله مع عدم تمكّنه من تركه، وقد مرّ سابقاً وجه اللغويّة إن كان فعل الغير وموجوداً بإيجاده، أو كان فعله مع عدم تمكّنه

١. التوحيد للصدوق، ج ١، الباب ٢٩، باب نفي الجبر والتفويض.

من تركه؛ إذ قولهﷺ فقد جعل لهم السبيل الى الأخذ به بمنزلة الجزاء لقولهﷺ: «فما أمرهم به من شيء» لتضمّنه معنى الشرط نحو: «الذي يأتيني فله درهم» أي كلّ عمل أمر الله به، فقد جعل المأمور وخلقه وأوجده بحيث يكون متمكّناً من كلّ من الإيجاد له والإمساك عنه على البدل باختياره وانتخابه حتّى يصحّ الأمر به ولايكون لغواً وبلافائدة، فإذا أمر بعمل، فالمأمور يتمكّن من إيجاده باختياره وانتخابه، وكذا الأمر ويجري ما قلنا في قولهﷺ: «فما نهاهم عنه من شيء، فقد جعل لهم السبيل إلى تركه» أي كلّ مانهاهم الله تعالى عنه من عمل، فقد جعل المنهيّ تكويناً وخلقه بحيث يتمكّن من كلّ من إيجاد المنهيّ عنه والإمساك عنه حتّى يصحّ النهي عنه، ولا يكون لغواً وبلافائدة، فيترك المنهيُّ المنهيَّ عنه باختياره وانتخابه، فيكون تركه عملاً له لاعمل الغير.

توضيح مفاد الحديث

وأيضاً قد تركه باختياره وانتخابه مع تمكّنه من إيجاده أيضاً، فالجملتان تدلّان على كون الإنسان مختاراً في عمله ويقع بقدرته بالمباشرة باختياره وانتخابه، وعلى نفي الجبر، وأنّه لايكون واقعاً بالجبر لابإيجاد الغير ولابإيجاده مع عدم تمكّنه من تركه ولا بترك الغير، ولايتركه مع عدم تمكّنه من إيجاده؛ إذ وقوعه بالجبر بأي نحوين كان، يكون الأمر به أو النهي عنه لغواً وبلافائدة وهو أمر قبيح مذموم عقلاً وعقلاءً لا يرتكبه العاقل عمداً فضلاً عن الحكيم تعالى.

دخالته تعالى في العباد بالواسطة

وقولهﷺ: «ولا يكونون آخذين ولاتاركين إلّا بإذن الله» دالّ على دخالته تعالى بالواسطة ونفي التفويض؛ لأنّهﷺ بعد بيانه في الجملتين السابقتين «إنّ الإنسانٍ متمكّن من كلّ من إيجاد عمله وتركه على البدل

بالمباشرة وليس عمله إجباريّاً بشيء من المعنيين له» بيّن في الجملة الآخيرة أنّ إيجاد الإنسان لعمله أو تركه عن اختياره، وبانتخابه بالمباشرة مشروط بإذن الله تعالى، والمراد من إذن الله كما بيّنّاه سابقاً أمران:

في أن لإذن الله تعالى معنيين أحدهما إيجاد ما له الدخل في إيجاد عمله والآخر عدم المنع عن إيجاد عمله

أحدهما: إبقاؤه تعالى وعدم إعدامه لما له الدخل في إيجاد عمله وتركه بعد إيجاده له من الأُمور غير الاختياريّة التي من أفعاله تعالى كوجوده وقدرته ونحوهما.

ثانيهما: عدم منعه عن إيجاد عمله أو تركه عند تحقّق كلّ ما له الدخل في عمله وإيجاده بأن يريد خلاف ما أراده الإنسان؛ فإنّه تعالى علّة أقوى من كلّ علّة تامّة، ففي مقام التزاحم في التأثير لأجل تنافي الأثرين والعملين يكون تعالى مانعاً عن تأثير غيره؛ لكونه أقوى من كلّ مؤثّر في التأثير وقوّته في التأثير هو المرجّح لتأثيره دون غيره فإنّه علّة تامّة اختياريّة ليس لها مانع وغيره من العلل التامّة سواء كانت اختياريّة أو غير اختياريّة تقبل المانع ولها المانع وهو الله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو العزيز بمعنى المؤثّر الذي لايغلبه شيء كما جاء في القرآن الكريم كثيراً.

توضيح المراد من إذنه تعالى لكلّ إنسان في أفعاله وأنّه الإذن التكويني

فالمراد من الإذن ـ الذي جعل في الرواية شرطاً لإيجاد الإنسان لعمله وتركه بالاختيار والانتخاب بالمباشرة ـ هو الإذن التكويني من الله تعالى لعبده، ومصداقه في مورد عمل الإنسان الأمران المذكوران.

والمراد من إذنه لعيسى بن مريم ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ في إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى كما ورد في القرآن الكريم في

آل‌عمران وفي المائدة ـ هو الإذن التكويني أيضاً بالمعنى المذكور الذي بيّنّاه هنا وفي السابق، فقد دلّت الرواية الشريفة على الأمر بين الأمرين، وأنّه لاجبر ولاتفويض.

والمراد بالأمر بين الأمرين أنّ عمل الإنسان لايدور أمره بين الجبر والتفويض، ولا ينحصر فيهما لاعقلاً ولا وقوعاً حتّى تكون الملازمة بين عدم أحدهما وثبوت الآخر؛ لعدم كونهما متناقضين ولاضدّين ليس لهما ثالث؛ لوجود شقّ ثالث في قبال الجبر والتفويض بأن لايكون عمله موجوداً بإيجاد الغير ومتروكاً بتركه، فيكونَ عمله عمل الغير إيجاداً أو تركاً كما يقول الأشعري بل عمله موجود بإيجاده ومتروك بتركه، فيكون العمل عملاً له إيجاداً أو تركاً، ولكن لايكون ـ مع تمكّنه من إيجاد عمله لتحقّق سببه وعند تحقّق العلّة التامّة لإيجاده ـ أن لايكون متمكّناً من تركه، أو مع تمكّنه من تركه أنّ لايتمكّن من إيجاده لوجود المرجّح له دون إيجاده كما يقول كثير من أصحابنا الشيعة، بل بأن يكون محتاجاً بالفعل إلى الله تعالى طولاً وبالواسطة في إيجاد عمله أو تركه باختيار منه وانتخابه؛ لكونه فاعلاً تامّاً وليس له شريك في الفاعليّة بالمباشرة، وأنّه فاعل مباشر وحده لا أنّه بعد أنّه فاعل بالمباشرة لإيجاد عمله أو تركه وليس له شريك في الفاعليّة بالمباشرة لإيجاده أو تركه لم يكن محتاجاً بالفعل إلى الله تعالى بالواسطة كما يقول به المتعزلي ويعبَّر عنه بالتفويض، فيكون عمله شقّاً ثالثاً، ويكون غير الجبر والتفويض، فيكون الجبر والتفويض من قبيل الضدّين لهما ثالث يمكن أن لايتحقّقا وتحقّق أمر ثالث مضادّ لهما.

الجبر والتفويض من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث

تفسير الأمر بين الأمرين

فالأمر بين الأمرين عبارة عن كون الإنسان موجداً لعمله المقدور، وتاركاً له بالمباشرة، وأنّه حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله متمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على البدل، ومحتاج بالفعل إلى وجوده تعالى بالواسطة في كلّ من إيجاده لعمله وتركه بالمباشرة.

والوجه والدليل لإثبات ما ذكر قد مرّ بيانه مفصّلاً ولانعيد والرواية الشريفة تدلّ عليه، وفسّرناها، وبيّنّا المراد الجدّي منها، وأنّها أثبت الأمر بين الأمرين بنفي الجبر والتفويض.

إثبات الأمر بين الأمرين من طريق نفي الجبر والتفويض

فيستفاد منها إمكان إثبات الأمر بين الأمرين بنفي الجبر و نفي التفويض؛ لأنّ عمل الإنسان يدور بين الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين و لاشقّ رابع له لترتّب التالي الفاسد عليه؛ لأنّه حينئذٍ إمّا ليس شيء منها، فيلزم ارتفاع النقيضين وإمّا مجموعها و هو مستلزم للتناقض، وإذا دار أمره بين الثلاثة وكان منحصراً فيها، فإذا لم يكن جبراً ولا تفويضاً، فلابدّ من أن يكون أمراً بين الأمرين، وإلّا فيلزم الخلف وعدم وقوع ما علم وقوعه خارجاً، وهذا إثبات للأمر المردّد بين الأُمور وتعيينه في أحدها من طريق القياس الاستثنائي الانفصالي إذا كان بين الأُمور التعاند والتنافي، فيقال: عمل الإنسان إمّا جبر، وإمّا تفويض وإمّا أمر بينهما لكنّه ليس بجبر؛ لترتّب التالي الفاسد عليه كما مرّ بيانه والروايات تدلّ على أنّ عمل الإنسان القادر مأمور به أو منهيّ عنه من جانب الله تعالى، فلو كان جبراً، لزم لغويّة الأمر والنهي ولكنّه أيضاً ليس بتفويض؛ لأنّه واقع بإذن الله وبيّنّا معنى إذن الله التكويني؛ لأنّ مقدّماته

من أفعال الله تعالى كوجود الإنسان وقدرته ونحوهما، فهي متعلّقة ذاتاً به تعالى.

معنى الإذن التكويني

وأيضاً إنّه تعالى أقوى من كلّ فاعل قادراً كان أو غير قـادر؛ لأنّـه قادر وقدرته غير محدودة بحدّ، ومطلقة، فتؤثّر في كلّ ممكن إذا تعلّقت به وأراد إيجاده أو إعدامه، ففي مقام التزاحم بـينه وبـين غـيره يكـون قدرته نافذة غالبة على غيرها لمحدوديّة فاعليّته.

وفي الحديث الثالث[1] قال: حدّثنا محمّدبن موسى بن المتوكّل رحمه الله، قال: حدّثنا عليّ بن الحسين السعد آبادي عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبدالرحمن، عن غير واحد، عـن أبـي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا: «إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ أرحم بـخلقه مـن أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها والله أعزّ مـن أن يـريد أمـراً فلايكون».

قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: «نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض».

استدلال الإمام عليه السلام في الحديث من طريق القياس الاستثنائي

قد استدلّ على الأمر بين الأمرين في الرواية بنفي الجبر والتفويض لانحصار عمل الإنسان في الثلاثة، فإذا انتفى الاثنان، فيثبت الآخر مع إمكانه، وإلاّ فيلزم الخلف، وهذا من طريق القياس الاستثنائي الانفصالي و يسمّى ببرهان الخلف، فيقال: وقوع عمل الإنسان في الخارج أو تركه فيه إمّا بالجبر، وإمّا بالتفويض، وإمّا بالأمر بين الأمرين.

---

١. التوحيد للصدوق، الباب ٢٩ من أبواب نفي الجبر والتفويض، ح ٣.

واستدلّ في الرواية على عدم كونه بالجبر ببرهان الإنّ وترتّب التالي الفاسد عليه الدالّ إنّاً على فساد المتلوّ أي الجبر فقالا عليهما السلام: إن كان عمل الإنسان بالجبر وفعل الله تعالى وبإيجاده وتركه، فحيث إنّه من أعمال الإنسان هي المعاصي وترك الواجبات وإتيان المحرّمات الموجبة لتعذيب الله تعالى له عليها مع أنّه لوكانت من أفعال الله تعالى الصادرة منه والموجدة بإيجاده أو المتروكة بتركه، يلزم العذاب والعقاب على عمل لم يرتكبه الإنسان، فلم يستحقّ العذاب والعقاب عليه، فيكون ظلماً عليه وهو قبيح لاينبغي صدوره من العاقل فضلاً من الحكيم وقد نفى الله تعالى في الآيات المتعدّدة في القرآن الكريم صدور الظلم من نفسه، فيلزم كذبه، فلا يكون عمل الإنسان بالجبر.

واستدلّ فيها على عدم كونه بالتفويض بأنّ الله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون.

المراد من العزّة

وفي مفردات الراغب: «العِزّة حالة مانعة للإنسان من أن يُغلَب من قولهم: أرضٌ عزاز أي صُلبة، ثمّ قال: العزيز الذي يُقْهِر ولا يُقهَر». ويصحّ أن يقال: هو الذي يكون مانعاً ولايصير ممنوعاً وهو القاهر والغالب الذي لايصير مقهوراً ومغلوباً.

انحصار عمل الإنسان إمّا في الجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين

والسرّ فيه أنّ قدرته غير محدودة فهي قوّة فاعلة ليس لفاعليّتها حدّ تنتهي إليه لامن جهة الأثر الممكن، ولا من جهة المانع لكونها أقوى من كلّ مؤثّر لأجل قدرته المطلقة. فكيف يمكن أن يريد خلاف ما أراده الإنسان القادر، ولا يقع مراده و وقع مراد الإنسان مع أنّه أقوى؟ وهذا خلاف القاعدة العقليّة، فكيف يكون عمل الإنسان القادر مفوّضاً إليه

بمعنى كونه قادراً مطلقاً ومؤثّراً في عمله مطلقاً بحيث لا يـمنعه مـانع، ولميكن له مانع مع أنّ اللّه تعالى أقوى تأثيراً في أعماله؟ فلم يكن عمل الإنسان مفوّضاً إليه؛ للزوم أن يكون أقوى من الله تعالى في التأثير في عمله و هو خلاف البرهان، وهذا معنى قولهماعليهما‌السلام: «والله أعزّ مـن أن يريد أمراً فلا يكون» أي لايوجد.

ومع نفي الجبر والتفويض يثبت الأمر بين الأمرين؛ لانحصار عـمل الإنسان في الثلاثة، وإلّا فيلزم الخلف وعدم وقوع ما علم وقوعه، وهذا نتيجة القياس الاستثنائي الانفصالي وهو أنّ عمل الإنسان إمّا بـالجبر، وإمّا بالتفويض وإمّا بالأمر بين الأمرين لكنّه ليس بالجبر ولا بالتفويض لترتّب التالي الفاسد المذكور عليهما، فيكون أمراً بـين الأمـرين، وإلّا فيلزم الخلف.

المراد من كون الأمر بين الأمرين أوسـع مـما بين السـماء والأرض

وفي آخر الحديث أنّهماعليهما‌السلام سئلا عـن وجـود أمـر مـغاير للـجبر والتفويض: هل منزلة بينهما؟ فأجاباعليهما‌السلام بأنّه «نـعم، أوسـع مـمّا بـين السماء والأرض» ولعلّ المراد أنّه في قبالهما أمر موجود محقّق وسيع شامل لجميع الأعمال المقدورة لجميع الأناسيّ، وأنّ لقدرة الله تعالى لها الدخل فيها، وكذا لقدرة الإنسان لها الدخل فيها على نحو مابيّنّاه فـي معنى الأمر بين الأمرين، فكما أنّ وسعة ما بين السماء والأرض كثيرة، كذلك وسعة الأمر بين الأمرين الذي في قبال الجبر والتفويض كـثيرة وهذا بخلاف الجبر؛ ففيه ليس لقدرة الإنسـان سـعة أصـلاً، وبـخلاف التفويض الذي لقدرة الله تعالى فيه ضيق لاتشمل أعمال الإنسان.

وفي التوحيد للصدوق: أبيرحمه‌الله، قال: حدّثنا سعد بن عـبدالله، قـال:

الحديث الرابع في نفي الجبر والتفويض

حدّثنا أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أُعطيكم في هذا أصلاً لاتختلفون فيه ولا تخاصمون عليه أحداً إلّا كسرتموه؟» قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: «الله ـ عزّوجلّ ـ لم يُطَعْ بإكراه، ولم يُعْصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادّاً، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يَحُل وفعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه» ثمّ قال عليه السلام: «من يضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم من خالفه».[1]

تفسير معنى الحديث

قد نفى عليه السلام الجبر بقوله: «لم يُطَع بإكراه» أي ليست إطاعة العباد له تعالى بإجباره لهم عليها، فإنّ الإكراه يكون المراد منه هنا الإجبار بأن تكون حركاتهم التي تحصل بها الإطاعة بإرادته تعالى لاإرادتهم؛ إذ لوكان الأمر كذلك، لكانت تلك الحركات لبدن الإنسان من أفعاله تعالى بآليّة جوارحه، فلا يجوز الأمر بها والنهي عنها للغويّتها، فلايصحّ إعطاء الثواب لها، وإجراء العقاب لأجلها؛ لعدم الاستحقاق حينئذٍ فالأوّل تفضّل لا الأجر، والثاني ظلم على العباد.

ونفى التفويض بقوله عليه السلام: «ولم يُعْص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه» أي ليست مخالفة العباد له تعالى بترك الواجبات، وإتيان المحرّمات لأجل غلبتهم عليه تعالى، وعجزه عن منعهم عنهما حتّى يكون العباد مستقلّين في أعمالهم وهي غير مقدورة له تعالى ومفوّضة

---

١. التوحيد للصدوق، باب الجبر والتفويض، ح ٧.

إليهم؛ للزوم محدوديّة قدرته تعالى وهي مخالفة للبرهان القائم على عدم محدوديّتها، فلايعقل عجزه عن شيء.

تأثيره تعالى في أفعال العباد

وقوله عليه السلام: «ولم يهمل العباد في ملكه» أي لم يفوّض أُمور أعمالهم إليهم بحيث ليس له التصرّف والدخالة في أعمالهم، وليس له المنع عنها، وأنّهم مستقلّون، ولا مانع لهم يمنعهم كما قالت اليهود: يدالله مغلولة بعد الخلقة.

ثمّ صرّح بالأمر بين الأمرين بقوله عليه السلام: «هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم» أي له الملكيّة التكوينيّة بالنسبة إلى أعمالهم بالواسطة إيجاداً التي جعلهم مالكين لها بالملكيّة التكوينيّة لهم، ولهم التصرّف فيها بما شاؤوا وهو القادر على أعمالهم بالواسطه التي جعلهم قادرين عليها ويتمكّنون من كلّ من إيجادها والإمساك عنه، وكذا له المنع عنها بإعدام أسبابها التي من أفعاله، وأيضاً له المنع عن تأثير قدرتهم عند المزاحمة والمصلحة، وهذا هو الأمر بين الأمرين.

الحديث الخامس هنا

وفي التوحيد للصدوق رحمه الله: حدّثنا أبي ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ـ رضى الله عنهما ـ قالا: حدّثنا سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر، وبعضهم بالاستطاعة؟ فقال لي: «اكتب قال الله ـ تبارك وتعالى ـ: يابن آدم! بمشيّتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوّتي أُدّيت إليّ فرائضي، وبنعمتي قوّيت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قويّاً، ما أصابك من حسنة فمن اللّه، وما أصابك من سيّئة، فمن نفسك، وذلك أنا

أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيّئاتك منّي، وذلك أنّي لا أُسأل عمّا أفعل وهم يُسألون، قد نظمت لك كلّ شيء تريد».[١] انتهى.

القرينة القطعية على تعيين المراد الجدّي من الحديث

رواة الحديث كلُّها من الثقات وإن كان هذا السند وحده غير قطعيّ ولكنّ الروايات الواردة الدالّة على نفي الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين في أبواب مختلفة يمكن أن يدّعى تواترها الإجمالي؛ لكثرتها.

وأمّا الدلالة، فموافقتها للدليل العقلي القطعي بل الأدلّة العقليّة القطعيّة توجب أن يكون الدليل العقلي القطعي قرينة قطعيّة على المراد الجدّي منها، ويحصل القطع به لأجلها.

وأمّا هذه الرواية، فيقول عالم آل محمّد أبو الحسن الرضا عليه السلام في جواب من قال له: بعض أصحابنا يقول بالجبر، وبعضهم بالاستطاعة والقدرة أي بوقوع عمل الإنسان بقدرته لابقدرة الله ما قال الله تعالى في الحديث القدسي الموحى إلى رسوله صلى الله عليه وآله.

الحديث القدسي في المشيئة

أيضاً الذي نقله الصدوق رحمه الله قبل هذا الباب عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، عن الله، ثمّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله «أروي حديثي أنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ يقول: يابن آدم! بمشيّتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ماتشاء، وبإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ماتريد، وبفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي»[٢] إلخ.

مخاطباً ابن آدم والإنسان أنّ مشيّتي وإرادتي ـ التي منشأها قدرتي

١. التوحيد للصدوق، باب المشيّة والإرادة، ح ٦.

٢. المصدر، الباب ٥٥، ح ١١.

المطلقة ـ تكون سبباً وموجبةً لأن تشاء ما تشاء لنفسك، أي تكون متمكّناً من إيجاد كلّ عمل والإمساك عنه؛ لأنّي جعلتك سميعاً بصيراً قويّاً، أي عالماً ذا قدرة؛ لأنّ غالب المعلومات من طريق السمع والبصر أي بمشيّتي خلقتك عالماً ذا قدرة متمكّناً من إيجاد كلّ عمل مقدور لك والإمساك عنه. فبسبب القوّة والقدرة التي أعطيتك إيّاها وأوجدتها لك تؤدّي وتأتي بما أمرتك به، وبسبب نعمتي التي أنعمت عليك من القدرة على أعمالك لك القوّة والقدرة على معصيتي ومخالفة ما نهيتك عنه. فأنا بمشيّتي وقدرتي جعلتك ذا قدرة على أعمالك ومتمكّناً منها، فتكون موجودة بإيجادك ومتروكة بتركك بالمباشرة وبلا واسطة مادامت قدرتك، وما تتوقّف هي عليه باقيتين بمشيّتي؛ لأنّهما من أفعالي التي هي متعلّقة بي ذاتاً، فأعمالك أنت الفاعل لها بالمباشرة لادخل لغيرك بالمباشرة فيها، وتكون مرتبطة ومتعلّقة بالواسطة بالفعل، وهذا هو الأمر بين الأمرين، وأنّه لاجبر ولا تفويض.

معنى الأمر بين الأمرين

ثمّ يقول الله تعالى لبيان إتمام إحسانه ﴿ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ﴾ أي ما تأتي به من الأعمال الحسنة من الموافقة لأوامري وللنواهي لي، وما تأتي به من الأعمال السيّئة المخالفة لأوامري وللنواهي لي.

كيفية إسناد الحسنة اليه تعالى والسيئة إلى الإنسان

فالأُولى منشأها هو الله تعالى؛ لأنّه هيّأ لك وجعلها لك ماله الدخل فيها من الأُمور التكوينيّة من وجودك والقدرة عليها وسائر ماله الدخل فيها تكويناً، ومن بيان وظائفك الشرعيّة لتكون داعية لك إليها، وزاجرة لك عنها، فأتيت بأعمالك بقدرتك جعلها الله لك، وبداعويّة ما جعله

داعياً لك لإتيانها، وتركتها بقدرتك كذلك وبزاجريّة ما جعله زاجراً لك عنها لابداعويّة و زاجريّة القوى الشهويّة والغضبيّة والهوى النفسانيّة، فتكون الأعمال الحسنة حينئذٍ من الله تعالى أي بمقدّمات إلهيّة، فلها صبغة الله.

والثانية منشؤها نفسك أي هواها وبداعويّتها من القوى الشهويّة والغضبيّة التي نهى الله تعالى عن متابعتها إرشاداً، فتحقّقت أعمالك بداعويّة هوى نفسك التي لايرضى بها الله تعالى لكونها مخالفة لأوامره ولنواهيه أي مع جعل الداعي لك للإيجاد أو الإمساك عنه، فليس منشؤها هو الله تعالى بل منشؤها نفسك الطاغية العاتية الخارجة عن حدّ العبوديّة، ولذا قال بعدها: وذلك أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيّئاتك منّي.

في بيان وجه عدم سؤال الله تعالى عن أعماله

وممّا ذكر يعلم وجه الأُولويّة فيهما، والسرّ في جميع ما ذكر ما قاله وهو «وذلك أنّي لا أُسأل عمّا أفعل وهم يُسألون» أي جميع أعمالي إيجاداً أو تركاً على طبق العدالة المطلقة الشاملة لجميع الأشياء، وعلى طبق الحكمة البالغة والعلم بمصالحها ومفاسدها الراجعة إلى العباد على ما هي عليه، وإتيانها على طبقها إيجاداً أو تركاً ومن كان جميع أعماله إيجاداً وتركاً كذلك لايبقى له مجال للسؤال عن وجه إتيانها أو تركها للعلم بوجهها وعلّتها قبل السئوال عنه لمن عرف الفاعل لها وهو الله العدل الحكيم.

في بيان وجه السؤال من أعمال العباد

وأمّا غيره تعالى وغير من عصمه الله تعالى يحتمل في حقّه الخطأ في تشخيص العمل الحسن وفي حقّه الظلم وعدم إتقان العمل وكونه ذا

مفسدة، فيبقى مجال السؤال عن عـمله حـتّى يـحصل الاطـمينان بـه بالسؤال والتفحّص، ويكشف حقيقة العمل فإنّ السؤال لكشـف الواقـع ولصحّة العمل وهو فيما إذا لم يعلم قبل السؤال صحّته كما في غيرهما غالباً، فالعمل الصادر من الله تعالى وممّن عصمه الله ليس محلّاً للسؤال؛ لعدم وجود شرط السؤال وهو احتمال عدم صحّته.

وأمّا العمل الصادر من غيرهما، فشرط السؤال عـنه مـوجود، ولذا لايصحّ السؤال عمّا يفعلان، وأنّه لغو بخلاف الصادر من غيرهما، فـإنّ السؤال منه صحيح وليس بلغو.

تفسير معنى «بحول الله وقـوته أقـوم وأقعد»

والمراد ممّا يستحبّ حين النهوض إلى القيام في الصلاة من القـول: «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد» هو الأمر بين الأمرين أي أنا أقوم وأقعد وأُوجد القيام والقعود بالمباشرة بقدرتي التي أعطانيها الله تعالى بسبب قوّة الله تعالى وقدرته بالواسطة، لأنّ إيجادي للقيام والقعود بـالمباشرة مشروط بشرطين:

أحدهما: إبقاء الله لوجودي ولقدرتي وسائر ماله الدخل في إيجادي لهما، وعدم إعدامه لهما؛ لأنّي مادامت هي موجودة بـإيجاد الله تـعالى وإبقائه أكون قادراً أن أُوجدهما بالمباشرة.

ثانيهما: أن لايمنعني الله تعالى عنهما مايمنع عن تأثير قدرتي فيهما بأن يريد عدم صدور القيام والقعود منّي حين ما أردت إيجادهما، فتؤثّر قدرته دون قدرتي؛ لكونه أقوى الفاعلَيْن كما هو مقتضى القاعدة العقليّة حين التزاحم بين العلّة التي هي أقوى والعلّة التي هي ضعيفة، وهذا هو الأمر بين الأمرين الذي دلّ الدليل العقلي عليه أيضاً كما مرّ بيانه مفصّلاً

ومستوفى، وليس المراد منه أنّ قيامي وقعودي بإيجاد الله بالمباشرة لا بإيجادي حتّى يكون جبراً وهو مقالة الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي.

الحديث السابع في عدم محدودية قدرته تعالى

وفي الكافي: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ و محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن الصبّاح بن سيابة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من قال إذا صلّى المغرب ثلاث مرّات: الحمدلله الذي يفعل ما يشاء، ولا يفعل ما يشاء غيره، أُعطي خيراً كثيراً».[1]

في بيان المراد من قوله عليه السلام: «يفعل ما يشاء الله تعالى ولايفعل مايشاء غيره»

والظاهر من قوله عليه السلام: «يفعل مايشاء» في الرّواية المذكورة أن مراده منه: إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ هو الفاعل القادر الذي يتمكّن من أن يفعل كلّ ما شاء وأراد، وليس فوقه من يمنعه ولايحتاج إلى غيره فيما يفعله بالواسطة لإبقائه وإبقاء قدرته وغيرهما، لكونه ذا قدرة مطلقة غير محدودة، فهي عين ذاته؛ لعدم محدوديّتها وعدم نقصها، فلازم عدم محدوديّتها بحدّ وعدم نقصها كونُها عينَ ذاته، وأن لايقبل المانع ولم يكن له مانع يمنعه عن عمله بخلاف غيره ممّا هو فاعل قادر يفعل بالمشيّة والإرادة التي منشأها قدرته كالإنسان؛ فإنّه لايتمكّن أن يفعل كلّ ما يشاء؛ لأنّه يحتاج إلى غيره ولو بالواسطة. وأنّه يمنعه المانع، ويقبل المانع عند التزاحم؛ لكون قدرته محدودة ناقصة زائدة على ذاته، ولنقصانها يمنعها القدرة المطلقة. فهو فاعل قادر يفعل ما يشاء مشروطاً بشرطين:

---

١. الكافي، ج ٢، كتاب الدعاء، باب الدعاء في إدبار الصلاة، ح ٢.

أحدهما: بقاء وجوده وقدرته وغيرهما بإبقاء الله تعالى بعد إيجادها.

ثانيهما: عدم منعه عن فعله لأجل التزاحم، فليس إيجاده له بقدرته ومشيّته مطلقاً بل مقيّداً بقيدين دون الله تعالى، وهذا معنى أنّه لايفعل ما يشاء غيره، ومعنى أنّ الله تعالى يفعل ما يشاء، وهـذا هـو الأمـر بـين الأمرين، وأنّه لاجبر ولا تفويض.

ليس معنى الحديث هو التوحيد الأفعالي بـلاواسـطة وبـالمباشرة مـنه تعالى

وليس المراد من قولهﷺ: «الحمد لله الذي يفعل ما يشاء، ولا يفعل ما يشاء غيره» هو التوحيدَ الأفعالي بمعنى أنّ كلّ ما سوى الله تعالى هو فعله وموجود بإيجاده بالمباشرة وبلاواسطة حتّى الأعـمال المـقدورة للإنسان، فإنّه القول بالجبر في تلك الأعمال، وأنّها مـوجودة بـإيجاده تعالى. وقد بيّنّا بطلانه بالدليل العقلي والنقلي.

نعم، التوحيد الأفعالي ـبمعنى أنّ كلّ ما سوى الله تعالى مخلوق له وموجود بإيجاده ولو بالواسطة كأعمال الإنسان لأنّ الممكن وجـوده بالغير وكلّ ما بالغير محتاج في تحقّقه إلى الغير لإمكـانه، فـلابدّ مـن انتهائه إلى ما بالذات وواجبِ الوجود بالذات، وإلّا فيلزم تحقّق المحتاج إلى الغير في تحقّقه بدونه وهو تناقض ـلايوجب الجـبر وكـونَ عـمل الإنسان بالجبر بأن يوجد بإيجاد الله تعالى بالمباشرة وبلا واسطة كمقالة الأشعري والحكيم والعارف الاصـطلاحي، فـلايكون الإنسـان حـينئذ فاعلاً وموجداً لعمله، فالتوحيد الأفعالي ـ بمعنى أنّ كلّ ممكن وجد أو يوجَد بعدُ في الخارج ففاعله وموجده بالمباشرة وبـلاواسـطة هـو الله تعالى شأنه ـ هو جبر مخالف للدليل العقلي والنقلي كما مرّ.

فالمراد الجدّي من الرواية المذكورة الواردة في تعقيب صلاة المغرب

المراد من الحديث هو الأمر بين الأمرين

ليس هو التوحيد الأفعالي بالمعنى الباطل المذكور كما لعلّه قيل، أو يمكن أن يقال، بل المراد منه هو الأمر بين الأمرين بالنسبة إلى الفاعل القادر غير الله تعالى وبالنسبة إليه أنّه تعالى فاعل وموجد مطلق لما يوجده؛ لكون قدرته مطلقة، فلا يحتاج إلى غيره في أفعاله بأن يُبقيه ويبقي قدرته، ولا يمنعه مانع عند التزاحم بل هو المانع لغيره، لكونه أقوى الفواعل ولافاعل أقوى منه، ويعبَّر عنه بالعزيز والغالب غير المغلوب ﴿وَهُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾[1] قد عرّف نفسه وهو أعلم بنفسه، فيمكن له أن يعرّف نفسه على ما هو عليه، ويتمكّن منه، فإنّه من شأنه، فإنّه فوق إدراك غيره، ولذا لولا تعريفه لنفسه وتعليمه لغيره من أوليائه المقرّبين من الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام وتعليمهم لغيرهم ممّن اتّبعوهم واستفادوا منهم، لم يكن يُعرف كذلك كما لم يعرفه غيرهم، وقد ضلّوا وأضلّوا كثيراً.

وفي توحيد الصدوق نقل عن أميرالمؤمنين عليه السلام بسندين:

الحديث الثامن في بيان مراده من القضاء والقدر

أحدهما: بسنده عن عليّ بن محمّد الهادي عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام واحدٍ بعد واحدٍ، عن أميرالمؤمنين عليه السلام.

وثانيهما: بسنده، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام واحد بعد واحد، عن أميرالمؤمنين عليه السلام:

دخل رجل من أهل العراق على أميرالمؤمنين عليه السلام، فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدره؟ فقال له أميرالمؤمنين عليه السلام:

---

١. الأنعام (٤) الآية ١٨.

«أجل يا شيخ، فوالله! ما علوتم تلعة، ولاهبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاء من الله وقدره».

مراده عليه السلام من قضاء الله وقدره هنا هو القضاء والقدر التشريعي بمعنى أنّه رأى المصلحة وعلمها فأمر على طبقها بالذهاب إلى الحرب مع أهل الشام.

وبيّن هذا في حديث بعد هذا الحديث في التوحيد، فقال الشيخ: يا أميرالمؤمنين؛ فما القضاء والقدر اللّذان ساقانا، وماهبطنا وادياً، وما علونا طلعة إلّا بهما؟ فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: «الأمر من الله والحكم» ثمّ تلا هذه الآية: «﴿وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ﴾».

تفسير الامام عليه السلام لمعنى القضاء والقدر

فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أميرالمؤمنين، فقال: «مهلاً يا شيخ، لعلّك تظنّ قضاءً حتماً، وقدراً لازماً لو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيء لائمة، ولالمحسن محمدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وقدريّة هذه الأُمّة ومجوسها؛ يا شيخ، إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَعْ مُكرَهاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار» فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يوم النجاة من الرحمن غفراناً

إلى آخر ما قال في مدحه عليه السلام.

يسأل السائل أميرالمؤمنينعليه السلام عن ذهابه إلى الشام للحرب مع معاوية: هل هو بقضاء من الله وقدره؟ فأجابهعليه السلام: نعم، جميع حركاتنا في هذا السفر بقضائه وقدره حتّى الذهاب إلى ارتفاع تلعة، والهبوط إلى منخفض كبطن الوادي، فقال السائل: فأحتسب عنائي وتعبي ومشقّتي في هذا السفر بأنواعه عند الله، أي أعدّ عنائي وأجعله في عداد البلايا التي من قبل الله تعالى يثاب على الصبر عليها كما يدلّ كلام أهل اللغة على هذا المعنى لمثل هذا الكلام في كلام العرب في استعمالاتهم؛ لأنّه أوقعها عليّ وأوردها عليّ وأوجدها فيّ؛ لأنّها كانت بتدبيره وقدره، وبقضائه وإيجاده وفعله، فليس لي أجر لأجلها؛ لعدم استحقاقي له؛ لعدم إتياني بها وإنّما هي من أفعال الله تعالى.

كون عمل الإنسان القادر بالقضاء والقدر التكوينيَين يوجب الجبر وبطلان الثواب والعقاب

وقد يفسّر كلامه بأن أرجو من الله أن يتفضّل عليّ بالأجر والثواب.

لكن هذا ما يتفرّع على ما أراد من كلامه.

والدليل على ما فسّرناه كلامُ أميرالمؤمنينعليه السلام جواباً عن كلامه، وهو قوله: «مهلاً يا شيخ» أي اسكت، ولاتقل هذا الكلام «لعلّك تظنّ قضاء حتماً وقدراً لازماً».

أي أنت ظننت أنّ مرادي من قضاء الله وقدره هو القضاء والقدر التكوينيّان، وأنّ ما أتيتم به في هذا السفر بتدبيره تعالى له وإيجاده له، فيكون ما أتيتم به جبراً وبالإجبار مع أنّه إن كان ما يرد عليكم في هذا السفر من التعب والمشقّة هو بتدبير الله وعلمه به قبل تحقّقه وقدره وبإيجاده تعالى له بعدُ على طبق ما علمه من المصلحة، وبقضائه كما يكون الأمر كذلك في أفعاله الصادرة لاجل النظام الأتمّ كما هو شأن كلّ

عمل اختياري للقادر، يلزم بطلان الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولا معنى للوعد والوعيد والإخبار بالثواب على العمل والإطاعة وبالعقاب على المخالفة، فإنّ الأمر بالعمل والنهي والزجر عنه يكون لغواً وبلافائدة، لأنّه لجعل الداعي والمرجّح للمكلّف لاختياره و انتخابه بقدرته ما تعلّق به الأمر أو النهي وهذا فيما إذا كان العمل فعل المكلّف وبإيجاده أو تركه وبإمساكه عن إيجاده والمفروض أنّ العمل فعل الله وبإيجاده ويكون إجراء الثواب والعقاب بلا استحقاق، فلا معنى للأجر على العمل، فيكون تفضّلاً لا أجراً ويكون إجراء العقاب ظلماً، لعدم صدور المعصية منه لعدم كونها عملَ المكلّف، ولا معنى للوعد والوعيد، وجعل الثواب والعقاب لأنّهما لتتميم داعويّة التكليف لإجرائه والعمل به، ومع لغويّة التكليف لامعنى لتتميمه حتّى يعمل به.

ماترتّب في الحديث على القول بالجبر

ثمّ قال عليه السلام أيضاً: «يلزم ممّا تظنّ أنّه لم يكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المذنب» أي لو كان عمل الإنسان من فعل الله تعالى وإيجاده فيه وبالإجبار، لما كان العاصي مستحقّاً للّوم والمذمّة لأجل عمله، ولما كان المطيع مستحقّاً للمدح والتحسين لأجله؛ لأنّهما لم يعملا عملاً، لكونهما مجبورَيْن فيه، وأجبرهما الله تعالى عليه بإيجاده فيهما، ولكان المطيع والمحسن أولى وأحقّ وأحرى باللوم والمذمّة من المذنب؛ لأنّه لولا الإجبار على الإطاعة من قبل الله تعالى وبإيجاده لها فيه، لكان تاركاً للواجب ومرتكباً للمنهيّ عنه باختياره وإرادته، ولكان المذنب أولى وأحقَّ وأحرى بالمدح والإحسان؛ لأنّه لو لم يكن مجبوراً

بترك الواجب وارتكاب المنهيّ عنه والحرام، لكان مطيعاً باختياره وإرادته أي فهذه التوالي الفاسدة مترتّبة على القول بكون عمل الإنسان بالإجبار من الله تعالى بإيجاده له فيه الدالّة إنّاً على فساد متلوّها كما مرّ بيانه، فقال عليه السلام: «تلك المقالة مقالة عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وقدريّة هذه الأُمّة ومجوسها»؛ لأنّ المشركين كانوا يقولون: ﴿لَوْ شاءَ اللّهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيءٍ نَحْنُ وَلاآباؤُنا وَلاحَرَّمْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيءٍ﴾[1] ﴿وَقالُوا لَوْ شاءَ ٱلرَّحْمـٰنُ ما عَبَدْناهُمْ﴾[2] أي ما أشركنا، فكانوا ينسبون عبادتهم للأصنام إلى الله تعالى وإلى مشيّته، والمجوس كانوا ينسبون الخير إلى يزدان، والشرّ إلى أهريمن لا إلى نفسهم، ومن قال بهذه المقالة من هذه الأُمّة، فهو مثل المجوس في مقالته واعتقاده كالقائلين بالجبر. إلى هنا كان كلامه عليه السلام في ردّ الجبر، فقال عليه السلام ما يدلّ على الأمر بين الأمرين: وهو قوله عليه السلام «يا شيخ، إنّ الله ـ عزّ وجل ـ كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً» إلى آخر كلامه عليه السلام.

بيان المراد من مقالة مجوس هذه الأمة

أي أمر ببعض الأعمال بداعي جعل الداعي للإنسان لأن يجعله عند فعليّته ووصوله إليه بحجّة مع ما يرتبط به داعياً ومرجّحاً لإيجاد متعلّقه، وباختياره وانتخابه يوجده؛ لقدرته وتمكّنه من كلّ من إيجاده والإمساك عنه على السواء تكويناً بإقدار الله تعالى له وتمكينه له من كلّ منهما كذلك، فيوجد متعلّق الأمر بانتخابه واختياره له بالمباشرة مطابقاً لمقتضى الداعي والمرجّح بقدرته التي جعلها الله تعالى له تكويناً كجعل

---

١. النحل (١٦) الآية ٣٥.

٢. الزخرف (٤٣) الآية ٢٠.

نفسه وسائر ما له الدخل في عمله ممّا ليس مقدوراً له، وإلّا فيكون الأمر بالعمل بداعي جعل الداعي له لإيجاده لغواً كما مرّ بيانه.

الأوامر والنواهي إنّما تكون لجعل الداعي المقتضي لمقدوريّة العمل

وكذا نهي وزجر عن بعض أعمال الإنسان بداعي جعل الداعي له لأن يجعله عند فعليّته ووصوله مع مايرتبط به داعياً ومرجّحاً لتركه والإمساك عن إيجاده بقدرته عليه باختياره وانتخابه له لا بالإجبار على تركه من الله تعالى، وإلّا فيكون النهي عن العمل لغواً وبلافائدة، فالنهي عن العمل لأن يجعله داعياً إلى تركه، فيتحرّز ويتجنّب عنه لئلّا يقع في مفسدة إيجاده، فأمره تعالى ببعض الأعمال للإنسان والنهي عن بعضها دليلان على كون متعلّقهما مقدوراً له، وأنّ إيجاده أو تركه بقدرته بالمباشرة لابإيجاد الله تعالى وتركه كما هو مقالة الأشعري ومن يحذو حذوه، فالإنسان قادر على عمله ومتمكّن من كلّ من إيجاده أو تركه لا أنّه مجبور في كلّ منهما.

التلازم بين عدم محدودية وجوده تعالى وعدم محدودية قدرته

ثمّ يقول عليه السلام: «ثمّ لم يُعْصَ مغلوباً، ولم يُطَعْ مُكرَهاً» أي عصيان الإنسان له تعالى ومخالفته لأوامره ونواهيه ليست لأجل عجزه وعدم قدرته على منعه للعاصي عن عصيانه ومخالفته لأوامره ونواهيه، وإلاّ فيلزم محدوديّة قدرته تعالى وكونها ناقصة مع أنّها عين ذاته وعين وجوده خارجاً، ومتّحد معه تحقّقاً، وإنّما الاختلاف بينهما مفهوماً، فكما أنّ وجوده غير محدود بحدّ فلا يكون ناقصاً، كذلك قدرته؛ بحكم اتّحادهما خارجاً وأحدهما عين الآخر في نفس الأمر، فهو القادر على كلّ شيء ممكن الوجود إيجاداً وبقاءً و إعداماً فالله تعالى قادر على منع الإنسان عن عمله بإعدام نفسه وإفنائه أو سلب قدرته مع وجوده، وعلى

منعه عن تأثير قدرته مع التزاحم مع بقائها وبقاء وجوده، لكونه أقوى الفاعلين، فالإنسان مع قدرته على عمله إيجاداً أو تركاً بالمباشرة لكنّها مشروطة بأمرين كما مرّ بيانه، فلا تفويض، ولايكون مستقلّاً في عمله مطلقاً، ولم يكن قدرته على عمله بالمباشرة غير مشروطة بشرط.

وقولهعليه السلام: «ولم يُطع مكرهاً» معناه أنّ إطاعة الإنسان لأوامره تعالى ونواهيه ليست بالإجبار؛ لترتّب التوالي الفاسدة عليه، فبالجملتين نفى التفويض والجبر، يثبت الأمر بين الأمرين لأنحصار عمل الإنسان في الثلاثة، فمع عدم الاثنين منها ـ وهما الجبر والتفويض ـ فثبت الأمر بين الأمرين لئلّا يلزم الخلف، فقالعليه السلام: بعد قوله: «ولم يُطع مكرهاً»: «ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»؛ إذ لو كان عمل الإنسان جبراً وبإيجاده تعالى ـ كما يقول الأشعري ومن يحذو حذوه ـ كان الأمر والنهي، وجعل الثواب والعقاب بالوعد بالأوّل والوعيد بالثاني لغواً وبلافائدة بل إرسال الرسل وإنزال الكتب يكونان لغواً وبلافائدة أيضاً والعاقل لاينبغى أن يصدر منه اللغو فضلاً عن الحكيم، وكلّ مايخلق ويصدر منه ممّا سواه من السّماوات والأرض وما بينهما كلّ واحد منها بأجزائها التي لاتحصى بأجناسها وأنواعها وأفرادها لغرض يرجع إلى غيره من المصالح والمنافع، ومن أفعاله تعالى جَعْل الأحكام ووعده بالثواب للمطيع ووعيده بالعقاب للعاصي أي ليس شيء ممّا خلق وفعل وأوجد لغواً وبلافائدة، فكيف يكون جعل الأحكام لغواً؟!

إثبات الأمر بين الأمرين بسبب نفي الجبر والتفويض لانحصار عمل الإنسان في الثلاثة

لايخلو فعل الله تعالى من وجود الغرض في فعله تعالى الراجع إلى غيره

في توحيد الصدوقرحمه الله: حدّثنا أبيرحمه الله قال: حدّثنا سعد بن عبدالله،

الحديث التاسع في الاستطاعة

قال: حدّثنا أبوالخير صالح بن أبي حمّاد، قال: حدّثني أبوخالد السجستاني عن عليّ بن يقطين، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال:

«مرّ أميرالمؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة وهم يختصمون في القدر، فقال لمتكلّمهم: أبالله تستطيع، أم مع الله، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يردّ عليه، فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: إنّك إن زعمت أنّك بالله تستطيع، فليس لك من الأمر شيء، وإن زعمت أنّك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنّك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنّك من دون اللّه تستطيع، فقد ادّعيت الربوبيّة من دون اللّه عزّوجلّ، فقال: يا أميرالمؤمنين، لابالله أستطيع، فقال عليه السلام: أما إنّك لو قلت غير هذا، لضربت عنقك».[1]

إنّ المفوضة يرون أنّ أعمال الإنسان باستطاعته

والإمام عليه السلام في هذا الحديث في مقام ردّ التفويض وإثبات الأمر بين الأمرين والظاهر أنّ الجماعة الذين كانوا يختصمون في مسألة عمل الإنسان وأنّه يستطيع، ويأتي به بقدرته أم لا من المفوّضة فسأل عليه السلام عن متكلّمهم ـ القائل بأنّ الإنسان يستطيع أن يأتي بأعماله ويقدر عليه، ويتمكّن منه ـ عن كيفيّة استطاعته على عمله وقدرته وأنّها بسبب إقدار الله تعالى له على عمله وجعله قادراً ومستطيعاً على عمله، فيأتي بعمله بالمباشرة وحده بقدرته التي أعطاها الله تعالى إيّاه، ولم يشاركه الله تعالى في إيجاد عمله حتّى يؤتى به بإيجادهما، فيكون العمل لهما وبإيجادهما بل أتى به وحده بدون مشاركة الله تعالى مع احتياجه إلى الله تعالى بالفعل بالواسطة لابالمباشرة أو يأتي بعمله مع الله تعالى، فيكون العمل واقعاً بإيجادهما معاً بالمشاركة، أو يأتي بعمله بقدرته

---

١. التوحيد للصدوق، باب الاستطاعه، ح ٢٣.

مستقلاً وبالمباشرة من دون احتياجه إلى الله تعالى بالفعل ولو بالواسطة، ولم يقدر ولم يتمكّن من الجواب لجهله به، فقال‌عليه‌السلام: «إن زعمت أنّك بالله تستطيع» وهو الشقّ الأوّل وهو الجواب الصحيح، فقال‌عليه‌السلام: بناء على هذا فرأيك في عمل الإنسان غير صحيح وباطل. ورأيه هو الشقّ الثالث؛ لأنّه من أهل التفويض.

الصورة الأولى: من الاستطاعة صحيحة

ثمّ قال‌عليه‌السلام: «وإن زعمت أنّك مع الله تستطيع» وهو الشقّ الثاني «فقد زعمت أنّك شريك معه في ملكه» أي فقد زعمت أنّك شريك في أعماله تعالى وأنّه محتاج في أعماله وإيجادها إلى غيره وهو مستلزم لعجزه تعالى عن أعماله وهو مستلزم لمحدوديّة قدرته تعالى مع أنّها عين ذاته، فهي كوجوده تعالى غير محدود بحدّ، فهو قادر على كلّ شيء وله الفاعليّة المطلقة المستقلّة، فهذا الشقّ أي الشق الثاني فاسد باطل؛ لترتّب التالي الفاسد عليه الدالّ «إنّاً» على فساد متلوّه، فأبطل‌عليه‌السلام الشقّ الثاني ونفاه بما يترتّب عليه من التالي الفاسد.

الثانية: استطاعة الإنسان مع الله باطل

ثمّ قال: «وإن زعمت أنّك من دون الله تستطيع» وهو الشقّ الثالث «فقد ادّعيت الربوبيّة من دون الله» أي ادّعيت إيجاد عملك بقدرتك بالمباشرة من دون احتياجك بالفعل إليه تعالى بالواسطة، وادّعاؤك لعدم احتياجك إليه تعالى بالفعل بالواسطة معناه عدم احتياجك إليه تعالى في بقائك وبقاء قدرتك وغيرهما ممّا يتوقّف عليه عملك بعد إيجاده تعالى لها وهي من أفعال الله تعالى، وما هو في وجوده لايحتاج إلى غيره هو الربّ والواجب وجوده مع استلزامه لمحدوديّة قدرته تعالى التي هي عين وجوده الذي لاحدّ له، فله الفاعليّة المطلقة المستقلّة التي ليس لها

الثالثة: استطاعة الإنسان دون الله تعالى أيضاً باطل

مانع، فكيف لايحتاج الإنسان في بقائه إليه تعالى بعد وجوده مـع أنّـه ممكن ووجوده بذاته مرتبط ومتعلّق به تعالى بل عين الارتباط والتعلّق به، فلااستقلال في بقائه بدونه تعالى؟! فيحتاج في عمله أيضاً إليه تعالى كما له تعالى المنع عن تأثير قدرته عند التزاحم، فلا يستقلّ طولاً في عمله، فأبـطلعليه السلام الثـالث أيـضاً كـالقسم الثـاني، فـثبت الشـقّ الأوّل؛ لانحصار الإنسان القادر على عمله والمتمكّن من إيجاده وتركه في قبال القول بالجبر في الأقسام الثلاثة التي ذكرهاعليه السلام، فإذا انتفى القسمان منها لترتّب التالي الفاسد عليهما، يثبت القسم الآخِر، أي الأوّل الذي ليس له تالٍ فاسدٌ، وإلّا فيلزم الخلف وهو الأمر بين الأمرين.

كثرة الأحاديث الدالّة علـى الأمـر بـين الأمرين

والروايات الواردة في الأمر بين الأمرين كثيرة فـي أبـواب مـتفرّقة ومختلفة ونحن نكتفي بهذا المقدار الذي هو قليل من الكثير وقد أثبتناه بالأدلّة العقليّة المفيدة للقطع، به والمسألة نظريّة اعتقاديّة واقعيّة النفس الأمريّة حِكميّة كلاميّة، والغرض من البحث عـنها إحـراز أمر واقـعي والنفس الأمري، وأنّه أيّ شيء، وأنّ فاعل عمل الإنسان وموجده هو الله تعالى أو نفسه؟ وعلى تقدير كونه هو الفاعل والموجد، هل يكـون مستقلّاً في إيجاده، ولا يحتاج إليه تعالى بـالفعل حـتّى بـالواسـطة أو يحتاج إليه بالواسطة وإن لم يكن محتاجاً إليه بالمباشرة؟

إمكـان إثـبات المسألة بـالدلائل النـقليّة بـلامحذور الدور

ولكن هذه المسألة العقليّةمن المسائل التي يمكن إثباتهابالنقل المفيد للقطع أيضاً إن كان، ولا يترتّب عليه تالٍ فاسدٌ من الدور ونحوه كإثبات الواجب تعالى بالقرآن وكلماته تعالى وإثبات نبوّة النبيّصلى الله عليه وآله بقوله.

والروايات الواردة في الأمر بين الأمرين ـ الذي من مختصّات الشيعة

الإماميّة وأرشد إليه أئمّتهم الهداة المعصومون الذين هم أهل بيت الوحي والذين من أتاهم نجا لاهتدائه، ومن لم يأتهم هلك لضلاله ـ كثيرة جدّاً متفرّقة في أبواب مختلفة يمكن أن يدّعى من جهة سندها تواترها الإجمالي لو لم نقل بتواترها المعنوي **أوّلاً**.

قوة مضمون تلك الروايات شاهدة على صدق محتواها وصحة سندها

وثانياً: لو تنزّلنا وقلنا بكونها ظنيّةً ولو كان موثّقة أو لم يكن بعضها موثّقاً أيضاً ولكن دقّة محتواها المطابق للقواعد العقليّة وعمقها وظرافتها ولطافتها ـ بحيث يصعب على أهل الفنّ دركها على ما هو عليه، فيخلص من وادي الجبر والتفويض حقيقةً لاتعبّداً إلّا من وفّقه الله تعالى وأسعده وأعانه على فهمه وتصديقه ـ تشهد على صحّة سندها؛ لأنّ إدراك هذا الأمر الدقيق العميق الظريف اللطيف يختصّ بمن أحاط بالأُمور التكوينيّة حتّى مثل هذا الأمر ونحوه، وليس هو إلّا صانعَ العالم وخالقه ومن هو علّمه من الأنبياء والأوصياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ومن تعلّم منهم، ووفّقه الله تعالى لفهم نحو هذه الأُمور وقد تكون كيفيّة المحتوى دليلاً على صحّة السند وصدوره ولو كان ضعيفاً حسب القواعد وقد يكون الأمر بالعكس، ويكون المحتوى مضطرباً بحيث لايليق بالمعصومعليه السلام فيكون دليلاً وشاهداً على عدم صدور الرواية ولو كان سندها صحيحاً على حسب القواعد هذا من جهة السند.

وأمّا من جهة الدلالة، فالقرينة العقليّة المفيدة للقطع ـ وهي الأدلّة العقليّة ـ كافية للقطع بالمراد الجدّي منها و لولم نقل: إنّ تعاضدها وتعاونها لكثرتها يوجب القطع به أيضاً.

تعاضد العقل والنقل

أقول: المسائل النظريّة الواقعيّة التي يمكن إثباتها أو نفيها بالنقل أيضاً

كالعقل لابدّ من الرجوع إلى الدليل النقلي إن كان ـ سواء كان مفيداً للقطع أو مفيداً للظنّ ـ وذلك لأجل أنّ غير المعصومﷺ في معرض عدم إدارك الواقع ونفس الأمر وإدراك خلافه لأسباب متعدّدة من جهة ضعف الإدراك ومرتبة العلم وعدم أسباب الإدراك ونحوها.

والشاهدُ عليه اختلاف الأقوال والإدراكات في مسألة واحدة واختلاف شخص واحد في زمانين فيها، فإن كان موافقاً للدليل العقلي فهما يتعاضدان فيوجبان كثرة الاطمينان. وإن كان مخالفاً للدليل العقلي إن كان، فإن لم يكن مفاد النقلي ممتنعاً بل ممكناً، فإن كان الدليل العقلي نظرياً، يمكن القول بكون النقلي مانعاً عن إفادة العقلي للقطع بمدلوله دون العكس، لصدوره من المعصومﷺ على الفرض، وإن كان بديهياً، فهو مانع عنه.

الأولى عدم المبادرة إلى تأويل الدليل النقلي المخالف للدليل العقلي

والمراد من الدليل النقلي المفيد للقطع أن يكون متواتراً سنداً ونصّاً ودلالةً إن كان، أو مقروناً بالقرينة المفيدة للقطع بالمراد الجدّي منه، وإن كان الدليل النقلي المخالف للعقلي ظنّياً سنداً أو دلالة أو كليهما، فالأولى أن لايبادر بالتأويل بل يتفكّر ويتعمّق فيه فإن كان مفاده أمراً ممكناً ولم يكن ممتنعاً فلعلّه يظفر بدليل عقلي مطابق لمفاده، أقوى من دليله العقلي، فيصير مانعاً عن إفادة الدليل العقلي للقطع بمدلوله، وإن ورد الدليل النقلي في الأُمور الاعتقاديّة الممكنة وكان ظنّياً ولم يكن دليل عقلي على خلافه، فلاينبغي أن لايعتنى به، ونبذه وراء الظهر لأجل كونه ظنّياً بل لابدّ من التفحّص للوصول إلى قرينة قطعيّة مفيدة للقطع بمراده عقلاً أو نقلاً فيحصل الوصول إلى الواقع.

كيفية التمسّك بالدليل النقلي في بعض المسائل الاعتقاديّة التي لايمكن الوصول إليها إلّا بالدليل النقلي

ولنا روايات كثيرة في الأُمور الاعتقاديّة الممكنة من هذا القبيل، وإن كان الدليل مفاده من الأُمور الاعتقاديّة الممكنة ولا يمكن الوصول إليه إلّا من طريق النقل لعدم طريق للدليل العقلي إليه كخصوصيّات عالم البرزخ وعالم القيامة وما يقع فيه من أنواع الثواب والعقاب وخصوصيّات الجنّة وجهنّم ونحوها، فإن كان مفيداً للقطع فيعتقد بها، وإلّا فيعتقد بما هو الواقع فيه في الواقع بمعنى الإذعان بما يقع فيه إجمالاً؛ إذ يعلم بوقوع شيء وهو أنّ للجنّة أبواباً ولكن لايعلم عددها بخصوصه ومردّد بين أُمور مثلاً فيقطع بوقوع عنوان ينطبق على أيّ منها كان في الواقع كعنوان «أحدها» فمتعلّق الإدراك الجزميّ والقطع في الذهن هو ذلك العنوان المنطبق على ما هو الواقع لاصورة خصوص ما هو في الخارج، والعلم الإجماليفي الأُصول في باب العلم الإجمالي هو القطع بعنوان ينطبق على ما هو الواقع المردّد بين أمرين أو أُمور، ولو لاالسقيفة المحرّفة للحقّ عن موضعه وجعله في موضع باطل، لكان باب مدينة العلم مفتوحاً واحداً بعد واحد للطالبين له، فيراجعون إليهم ويسألون عن كلّ ما يحتاجون عن بابها وعن العالِمين بما يحتاجون، وكان زمام أمر الأُمّة بيد من كان يقول: «سلوني قبل أن تفقدوني، أنا أعلم بطرق السماوات من طرق الأرض» وكان يقول: «إنّ هاهنا لعلماً جمّاً لو وجدت حملة» وكان يقول: «ينحدر عنّي السيل، ولايرقى إليّ الطير» فيرفع الجهل عن وجه الأرض ونشر العلم في جميع أطرافها وأكنافها: بعيدِها وقريبها، سهلها وجبلها، وبرِّها وبحرها، فلم يبق فيها جاهل، فقد ظلموا وأحرموا أهل العالم، وهذا ظلم عظيم ارتكبوه،

شورى السقيفة أورثت إنسداد باب العلم في كثير من المسائل

وأوقعوا الاختلاف بين الأُمة الإسلاميّة والشقاق والنفاق بينهم، فصاروا مطمعاً للكفّار وأعداء الدين لتشتّتهم وتفرّقهم وعدم اتّحادهم وتخاذلهم، وعدم تناصرهم وعدم كونهم يداً واحدة على الأعداء، فاجتمعوا عليهم من الجوانب، وحقّروهم وجعلوهم تحت سيطرتهم، وصاروا حاكمين عليهم بالمباشرة أو بالواسطة، وجعلوهم أذلّاء صاغرين داخرين، هاتكين لحرمتهم، متدخّلين في جميع شؤونهم وآدابهم وسننهم ولسانهم، ونهبوا أموالهم ومنابعهم وجعلوهم محتاجين إليهم في جميع أُمورهم، فصاروا منقادين لهم، فصاروا أذلّاء بعد كونهم أعزّاء، ولا حيلة لهم إلّا الرجوع إلى ما كان به عزّتهم وعظمتهم وشوكتهم وسيطرتهم على الكفّار وهو الإسلام الذي جاء به النبيّ الأكرمﷺ والاعتصام به ـ وهو حبل الله الوثيق ـ يحصل به العزّة المكفورة غير المشكورة، وبه يحصل الاتّحاد الإسلامي الموجب للغلبة على الأعداء كالذي في صدر الإسلام في حكومة رسول اللهﷺ في المدينة، وعلى الأسف أنّ كثيراً من الدول الإسلاميّة صاروا تابعين للمستكبرين الحكّام في الدول الكفرة، واتّخذوهم أولياء لهم، ويرون عزّتهم في المتابعة لهم والمراودة معهم، ويبتغون عندهم العزّة وقال الله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ﴾[1] ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ العِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً﴾[2] ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلىٰ أَعْقابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خاسِرِينَ *

بيان سبب إذلال المسلمين وضرورة تمسّكهم بحبل الله حتى يحصل لهم العزّة مرّة ثانية

١. الممتحنة (٦٠) الآية ١.
٢. النساء (٤) الآية ١٣٩.

بَلِ ٱللّٰهُ مَوْلاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنّاصِرِينَ﴾[١] ﴿وَلَنْ تَرْضىٰ عَـنْكَ ٱلْيَـهُودُ وَلَا ٱلنَّصارىٰ حَتّىٰ تَـتَّبِـعَ مِلَّتَهُمْ قُـلْ إِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدىٰ وَلَئِنِ ٱتَّـبَعْتَ أَهْواءَهُمْ بَعْدَ ٱلَّذِى جاءَكَ مِنَ ٱلعِلْمِ ما لَكَ مِنَ ٱللّٰهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ﴾[٢].

في الأسف على ماجرى على المسلمين في هذه القرون

وقد نبذوا كلام الوحي وراء ظهورهم وخالفوه ولم‌يعملوا به، فوقعوا فيما وقعوا ممّا ليس في شأن المسلمين ممّا بيّنّا قليلاً منه، وقد خرجنا عن محلّ بحثنا ودخلنا فيما دخلنا ممّا له بعض الارتباط به إظهاراً لأسفي وحزني ممّا ورد على المسلمين بأيدي الكفّار مدّة مديدة طويلة من السنين لأجل ما بيّنت آنفاً.

اللهمّ انصر الإسلام وأهله، واخذل الكفر وأهله، ونبّه المسلمين عن النوم العميق القريب بالموت، وعجّل في فرج من في فرجه فرج المستضعفين في جميع أنحاء العالم، واجعلنا من المنتظرين المستعدّين لظهوره ممّا هو شأن المنتظر له، آمين.

إلى هنا قد انقدح ممّا ذكر حقيقة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وأنّ أيّاً منها واقع في نفس الأمر حسب مقتضى الأدلّة العقليّة والنقليّة.

في الآثار الاعتقادية المترتّبة على كلّ واحد من الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين بعد انقداح حقيقتها وإثبات الأمر بين الأمرين

وأمّا الآثار المترتّبة على كلّ واحد منها، فامّا الآثار الاعتقاديّة ـ وهي الاعتقاد بما يترتّب على كلّ واحد من اللوازم والآثار ـ فقد علم أيضاً ممّا بيّنّاه من التوالي الفاسدة المرتّبة على القول بالجبر نحو لغويّة إرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام والوعد بالثواب والوعيد بالعقاب وعدم استحقاق الثواب لأجل الإطاعة وعدم العقاب لأجل العصيان،

---

١. آل‌عمران (٣) الآية ١٣٩ ـ ١٥٠.

٢. البقرة (٢) الآية ١٢٠.

فيكون الأوّل تفضّلاً إن تحقّق لا أجراً، والثاني ظلماً على العاصي، لعدم استحقاقه وغيرها ممّا ذكرنا سابقاً، فإنّ الاعتقاد بالجبر في عمل الإنسان يستلزم الاعتقاد بما ذكر لكونه من لوازمه.

كما علم أيضاً ممّا بيّنّاه سابقاً من التالي الفاسد على القول بالتفويض من محدوديّة قدرته تعالى ونقصها المستلزم لنقص وجوده تعالى؛ لكونها عينَ ذاته؛ لأنّها من الصفات الثبوتيّة الذاتيّة، فكما أنّ وجوده تعالى غير محدود بحدّ كذلك قدرته غير محدودة، فليس لمتعلّقها حدّ أيضاً، فيصحّ تعلّقها بكلّ ممكن، وتؤثّر فيه، ولايمنعها مانع؛ لكونها أقوى من كلّ مؤثّر.

وكما علم أيضاً ممّا ذكرناه سابقا أنّه لايترتّب على الأمر بين الأمرين ما يترتّب عليهما من التالي الفاسد، فيكون إرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام والوعد والوعيد لأجل تتميم الخلقة؛ لأجل عدم كفايته للغرض الأقصى لخلقة الإنسان وهو وصوله إلى حصول الكمال الممكن له، ويصير الإنسان مستحقّاً للأجر على الإطاعة، وللعقاب على المعصية، ولايكون إعطاء الأجر تفضّلاً بل أجراً، ولايكون أجر العقاب على المعصية ظلماً؛ لاستحقاقه له بسبب مخالفة حكم المولى وعصيانه.

في الآثار العمليّة المترتّبة على كلّ واحد من الثلاثة من الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

وأمّا الآثار العمليّة المترتّبة على كلّ واحد منها، فإنّ القائل بالجبر في عمل الإنسان وأنّه ليس فعلاً له، وليس هو موجداً بل هو فعل الله تعالى وهو الموجد له، أو تاركه، وليس له دخل في إيجاده أو تركه إذا التفت إليه، فلايرى وجهاً لإقدامه على إيجاد عمل أو تركه سواء كان دخيلاً في أُموره الشخصيّة والفرديّة أو في أُموره الاجتماعيّة، وسواء كان أمراً

مفيداً، أو مضرّاً، وسواء كان عبادياً أو توصّلياً، وسواء كان من الواجبات أو المحرّمات، فلا يقدم على عمل إيجاداً أو تركاً، وينتظر لعمل اللّه تعالى في حقّه في جميع شؤونه من الأُمور المذكورة، مثلاً لوصار جائعاً، لايقدم على الأكل؛ لعدم فائدة لإقدامه عليه، وينتظر في إيجاد أكل الغذاء فيه وكذا لوصار عطشاناً، وإذا كان في هواء بارد شديد ويكون عرياناً، فلا يقدم على لبس ما يصونه من البرد الشديد، وينتظر لعمل الله تعالى في حقّه بأن يلبسه لباساً صائناً له منه، وإذا ورد سارق في داره لسرقة أمواله ويراه، فلايقدم على المنع عنها، ويذره أن يسرق، وينتظر لما يصنعه الله تعالى من منعه لها، أو عدم منعه لها، أو أراد شخص أن يقتله، فلا يدافع عن نفسه، ولا يمنعه عن قتله، وينتظر لما يصنعه الله تعالى من المنع عنه، أم لا، فيقتله وإذا هجم العدوّ بجنده على مملكة لتصرّفها فأهلها لايدافعون عنها، ويتنظرون لما يصنع الله تعالى من الدفاع وعدمه، ويذرون أن يرد بجنده فيها، ويتصرّفها ويعمل ما يشاء من القتل والنهب والإسارة وذهاب الأنفس والأعراض والأموال بما شاء، وهكذا وهكذا، وهذا أمر مخالف لما يعمل الأشعري في الموارد المذكورة، وإنّما يعتمد على قدرته على عمله إيجاداً أو تركاً، ويعمل بما فيه مصلحته أو دفع المفسدة عن نفسه مطابقاً لما هو الواقع ونفس الأمر من قدرته وتمكّنه من إيجاد العمل والإمساك عنه كالقائل بأنّ الإنسان متمكّن من كلّ من إيجاد عمله أو تركه، وأنّه الموجد لعمله أو تاركه، ولايمكث ويعمل عمل القادر المتمكّن من كلّ منهما في جميع الموارد المذكورة ونحوها، ولايلتزم بما ذكر أشعريّ ذو شعور كما نرى من

الجبر يلازم ما لايلتزم به أحد

الأشعري لايمكنه الالتزام بلوازم كلامه

أعمالهم الصادرة عند الأُمور المذكورة وقوعاً وخارجاً، وعملهم المخالف لما يعتقدون حسب ما يدّعون، وإقامتهم عليه الدليل كاشف عن فساد مقالتهم وفساد أدلّتهم إذ هي ليست أدلّة بل مضلّة تصلح لإضلال تابعيهم اعتقاداً لا عملاً.

اعتراف بعض الأشاعرة بمذهب الحق

وقد اعترف بعض أئمّتهم بالأمر بين الأمرين، وقال:

نحن نقول: الحقّ ما قال بعض أئمّة الدين أنّه لاجبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين، وذلك لأنّ المبادي القريبة لأفعال العباد تدلّ على قدرته، والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره، فإنّ الإنسان مضطرّ في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب، والوَتَد في شقّ الحائط، وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوتد: لم تشقّني؟ فقال: سل من يدقّني. انتهى كلامه.

وقد نقلنا كلامه سابقاً مفصّلاً عن شرح المقاصد:[1]

في توضيح المثال المذكور بأنّ هذا التشبيه ليس في محلّه

أقول: المثال الذي ذكره وشبّه الإنسان فيه بالقلم في يد الكاتب وبالوتد لشقّ الحائط ليس في محلّه؛ لأنّ القلم ليس فاعلاً مختاراً بالمباشرة، محتاجاً بالواسطة إلى الكاتب بل هو ليس فاعلاً وموجداً للكتابة، وإنّما الفاعل والموجد لها هو الكاتب، والقلم شرط فاعليّته وإيجاده لها بالفعل؛ لأنّه يحتاج إلى الآلة في إيجادها.

وأمّا الوتد، فلو كان فاعلاً لشقّ الحائط بالمباشرة ولكنّه ليس فاعلاً مختاراً بالمباشرة، متمكّناً من كلّ من إيجاد الشقّ والإمساك؛ فإنّه فاعل

١. شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٦٤.

بالطبع لوكان فاعلاً، فتشبيه الإنسان المختار ـبحيث لايكون مجبوراً في عمله ولم يفوّض إليه أيضاً كما بيّنّاه مفصّلاً وأقمنا عليه البرهان ـ بالقلم للكتابة، وبالوتد لشقّ الحائط ليس في محلّه؛ فإنّ المثال لاينطبق على الممثَّل.

في أنّ التالي الفاسد المذكور مشترك بين الأشعري والحكيم والعارف

وما قلنا في الآثار العمليّة الفاسدة المترتّبة على القول بالجبر مشترك بين الأشعري والحكيم والعارف الاصطلاحي؛ لأنّ الحكيم وإن كان قائلاً بأنّ علل ما سوى الله تعالى ـالتي هي علل معدّة بمعنى كونها غير الفاعليّة لابالمعنى الاصطلاحي للمعدّة ـ دخيلة في وجود المعلول الممكن بغير الإيجاد خلافاً للأشعري لقوله بعدم دخالتها بوجه لكنّها من الممكنات، فموجدها هو الله تعالى، فإذا كان معلول من المعاليل محتاجاً إليها أو إلى بعضها، فلابدّ **أوّلاً**: من أن يوجدها الله تعالى أو بوجده الله تعالى، فبعد إيجادها أو إيجاده يوجد المعلول، فعمل الإنسان إذا كان متوقّفاً على علل ما سوى الله تعالى، فلابدّ من أن يوجدها الله تعالى، فيوجد عمل الإنسان بعد إيجادها مع عدم كونها علّة فاعليّة وموجدة لعمل الإنسان، فالموجد لعمل الإنسان وما يتوقّف عليه هو الله تعالى، ولا علّة فاعليّة في دار التحقّق غيره تعالى.

اشتراك الحكيم والعارف الاصطلاحي في لوازم مذهب الأشعري

فيرد على الحكيم ما يرد على الأشعري المشترَكَينِ في القول بكون الفاعل والموجد لعمل الإنسان هو الله تعالى.

مساوقة القول بوحدة الوجود والموجود لقول الأشاعرة في الجبر

وأمّا العارف الاصطلاحي ـالقائل بوحدة الوجود والموجود في دار التحقّق وحدةً شخصيّة لاسنخيّة ـ فإن كان قائلاً بأنّ الكثرات الممكنة ليست موجودة خارجاً بوجود مختصّ بها في قبال وجوده تعالى بل

هي مجالٍ ومظاهرُ وجوده تعالى وإنّما هي متجلّية بجلوته تعالى، وظاهرة بظهوره، وجلوتُه تعالى وظهوره عين وجوده لاغيره، وإلّا فيلزم تعدّد الوجود والموجود ـ وهو خلاف ما هو المعروف منهم، وصريح كلمات بعضهم كصاحب اصطلاحات العرفاء ـ فتكون الكثرات أُموراً خياليّة وهميّة كسراب بِقِيعة يحسبه الظمآن ماءً، وعلى هذا فلا إنسان موجود حتّى يكون له عمل، فيقالَ: إنّ الموجد لعمله هل هو الله تعالى أو نفسه.

وإن كان قائلاً بأنّ للكثرات الممكنة وجوداتٍ مختصّةً بها يغاير وجودها وجوده تعالى إلّا أنّها موجودة بإيجاد الله تعالى وهو الفاعل والموجد لها، ولافاعل ولا موجد في دارالتحقّق إلّا الله تعالى، فهو كالأشعري.

استبعاد التزام القائل بالجبر بلوازم كلامه

ويرد عليه مايرد عليه إلّا أنّ الشقّ الثاني خلاف مقالة العرفاء وتصريح بعض أساطينهم، هذا كلّه مع أنّه لايبقى معنى لعبادة الله تعالى، وإتيان العمل بداعي أمر الله وتركه بداعى نهيه، أو إتيان العمل بداعي التذلّل والتخشّع لله تعالى؛ لعدم عمل للعبد حينئذٍ؛ لأنّه بإيجاد الله تعالى على الفرض، أو بتركه حتّى يكون الداعي له هو أمره أو نهيه أو التذلّل والتخشّع له، ولايمكن صدور عبادة من العبد؛ لأنّ العمل العبادي فعل الله تعالى وموجود بإيجاده ومع، أنّه يحصل للعبد سوء الظنّ بالله تعالى، ويقول بأنّه لم خلقتني، ثمّ أمرتني ونهيتني، ثمّ حملتني على معصيتك من مخالفة أوامرك ونواهيك بإيجادك أو بتركك، ثمّ تعاقبني على مخالفتها مع عدم استحقاقي للعقاب؛ لأنّ كلّها بيدك؟ ونحو هذه اللوازم

العمليّة التي يبعد أن يلتزم بها القائل بالجبر مع كونه مسلماً.

مضافاً إلى الحرمان عن اللذائذ المعنويّة الروحيّة الحاصلة لأهل القرب إلى الله تعالى في عباداتهم ودعواتهم الخالصة وهي فوق اللذائذ الجسمانيّة بمراتب؛ لأنّه لايتأتّى منه عبادة حقيقيّة صادرة منه، فإنّها من ثمراتها لامن ثمرات فعل الله تعالى فيه.

ومضافا إلى الحرمان عن القرب إلى الله تعالى قرباً معنوياً وصيرورته إنساناً كاملاً بالوصول إلى مقام العرفان الإفاضي، ويعبَّر عنه بالشهودي، والتخلُّقِ بأخلاق الله تعالى بسبب العبادات المقبولة المشروطة بشرائطَ إدراكيّةٍ وأخلاقيّة وعمليّة، والكلام في محلّه.

ترتّب الآثار الاعتقادية على القول بالتفويض

وأمّا القائل بالتفويض كالمعتزلة، فمع ترتّب الأثر الاعتقادي الفاسد على قوله من محدوديّة قدرته تعالى، وأنّه لايقدر على إعدام الممكنات بعد إيجادها، وهكذا مستلزم لمحدوديّة قدرته، وأنّها لا تؤثّر في إبقائها وإعدامها بعد إيجادها.

وبعض أدلّتهم وإن كان يقتضي أنّ عدم تأثير قدرته تعالى في الإبقاء والإعدام؛ لأجل عدم تحقّق علّة الاحتياج إلى الفاعل في بقائها وهو الحدوث ونحوه، كما بيّنّاهما لامحدوديّة قدرته تعالى لكن قد بيّنّا أنّ علّة احتياج الحادث في وجوده إلى الواجب تعالى وإن لم تكن حدوثَه إلّا أنّ حدوث الحادث كاشف عن احتياجه إلى الواجب تعالى في وجوده، وإلّا فيلزم أن يكون واجبَ الوجود بالذات، أو يكون موجداً لنفسه، وكلاهما محال كما بيّنّاه سابقاً.

فالقول بعدم احتياج الحادث في بقائه إليه تعالى موجب لمحدوديّة

ترتّب التوالي الفاسدة العمليّة على مذهب التفويض مثل المحروميّة عن الاستعانة به تعالى

قدرته تعالى المتّحدة مع وجوده خارجاً، فيلزم محدوديّة وجوده أيضاً؛ لاتّحادهما خارجاً وهي باطلة، فيترتّب على قوله التالي الفاسد العملي أيضاً وهو محروميّته عن الاستعانة به تعالى في شروع أعماله وفي بقائها وفي ترتّب آثارها عليها لأجل المانع ابتداء أو بقاءً؛ إذ يمكن أن يعدم بعض ما يتوقّف عليه عمله قبل إيجاده: من وجوده، أو قدرته أو، غيرهما، فلا يصدر العمل منه من أوّل الأمر.

ويمكن أن يعدم بعض ما ذكر بعد إيجاده لعمله، فلا يبقى.

ويمكن أن يمنع عن تأثير قدرته في عمله من أوّل الأمر، فلا يتحقّق عمله، ويسمّى بالدفع.

ويمكن أن يمنع عن تأثير قدرته بعد إيجاده لعمله، فلا يبقى؛ لكونه أقوى من قدرته في الصورتين، ويمكن أن يمنع من تأثير عمله في أثره كالمصلحة والمنفعة حدوثاً أو بقاء، وفي كلّ هذه الموارد يحتاج الإنسان إلى الاستعانة من الله تعالى لتحقّق عمله أو بقائه أو تحقّق أثره أو بقائه.

وأيضاً يكون محروماً عن الاستعانة به تعالى لمنعه عن الموانع غير الله لعمله بأنواع المنع كما ذكر، وعن الاستعانة به في الابتلاء بالعدوّ، وبالموجودات المضرّة المهلكة، وبالأمراض المهلكة التي لا يوجد لها ما يعالجها، أو لا يمكن تحصيلها، وكذا سائر أنواع البلايا السماويّة والأرضيّة التي يمكن دفعها، أو رفعها بالاستعانة بالله تعالى؛ لأنّه أقوى العلل.

الروايات الدالّة على لزوم الاستعانة بالله تدلّ على نفي مذهب التفويض

وقد ورد في الروايات الكثيرة الاستعانة بالله بالدعاء والطلب منه في جميع الأُمور كدفع الأُمور المذكورة ورفعها، وللوصول إلى أنحاء الحوائج الدنيويّة والأُخرويّة، وبغير الدعاء من الصلاة والأذكار

والصدقات له تعالى ونحوها، ودلّ الدليل على أنّ الاستعانة بها من الله كانت مؤثّرة ومفيدة في الموارد الكثيرة، والتجربة شاهدة على كونها مؤثّرة كثيراً ممّا ونقلها موجب للتطويل.

الاستعانة بالدعاء

وقد ورد أنّ الدعاء يردّ القضاء أي الاستعانة به من الله والطلب يكون دخيلاً في أن لا يؤثّر العلّة التامّة التكوينيّة نحو مرض السرطان المهلك في أثره؛ لكونه مانعاً عن تأثيرها، وأنّها عند عدمه تؤثّر في أثره حسب الروابط التكوينيّة بين الأشياء كما هو شأن كلّ مانع، فإنّ الممنوع يؤثّر عند عدم المانع عن تأثيره لا أنّ عدم المانع دخيل في وجود أثر الممنوع، فإنّ العدم مطلقاً لاشيء محض، ولا خارجيّة له حتّى يكون دخيلاً في الأمر الخارجي، فالقول بأنّ عدم المانع من أجزاء العلّة التامّة لوجود المعلول مخالف للواقع.

قد وردت الاستعانة بالدعاء في أُمور كثيرة نذكر بعضها تيمّناً:

في الكافي: الحسين بن محمّد الأشعري، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أتى النّبيّ صلى الله عليه وآله رجل، فقال: يا نبيّ الله، الغالب عليّ الدَّيْن ووسوسة الصدر، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: قل: توكّلتُ على الحيّ الذي لايموت، الحمد لله الذي لم يتّخذ صاحبة ولا ولداً، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له وليّ من الذلّ، وكبّره تكبيراً، فصبر الرجل ماشاء الله، ثمّ مرّ على النبيّ صلى الله عليه وآله فهتف به، فقال: ما صنعت؟ فقال: إذ مننت ما قلت لي يا رسول الله، فقضى الله ديني، وأذهب وسوسة صدري»[1].

١. الكافي ج ٢، كتاب الدعاء، باب الدعاء للدين.

وفيه أيضاً:

الاستعانة من الله تعالى في جميع الأمور بسبب الدعاء

قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «الدعاء مفاتيح النجاح، ومقاليد الفلاح».[1]

قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «ألا أدلّكم على سلاح ينجيكم من أعدائكم، ويدرّ أرزاقكم؟» قالوا: بلى، قال: «تدعون ربّكم بالليل والنهار؛ فإنّ سلاح المؤمن الدعاء».

وفيه: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم بن سالم، عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إنّ الدعاء يردّ ما قد قدّر وما لم يقدّر» قلت: وما قد قدّر عرفته، فما لم يقدّر؟ قال «حتّى لايكون».[2]

وقد وردت أدعية خاصّة لأُمور مختلفة ولكن يستفاد ممّا ورد في أبواب الدعاء صحّة الاستعانة من الله في جميع الأُمور بسبب الدعاء والطلب منه حدوثها وبقاءها، إيجادها وإعدامها، وأنّه لامحدوديّة لقدرته بالنسبة إلى الأُمور الممكنة المحتاجة إلى الفاعل والموجد ولو بالواسطة، فقول المعتزلي باستغناء الممكن في بقائه عن الله تعالى

استلزام كلام المعتزلة للحرمان عن الدعاء

ـ فالإنسان مستقلّ في عمله إيجاداً أو تركاً ولايحتاج إلى الله تعالى ـ مستلزم لمحروميّته عن الاستعانة به تعالى في جميع أعماله إيجاداً أو تركاً حدوثاً وبقاءً وفي المنع عن موانعها حدوثاً وبقاء.

وقد ورد في الاستعانة بالدعاء لدفع أنواع البلايا ما يدلّ عليها كما في الكافي: عنه (أي أحمد بن محمّد بن خالد) عن إسماعيل بن مهران،

---

١. المصدر، باب أنّ الدعاء سلاح المؤمن، ح ٣.

٢. المصدر، باب أن الدعاء يردّ البلاء والقضاء، ح ٢.

عن عليّ بن أبي حمزة،عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من قال في دبر صلاة الفجر ودبر صلاة المغرب سبع مرّات: بسم‌الله الرحمن الرحيم لاحول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم، دفع الله ـ عزّوجلّ ـ عنه سبعين نوعاً من أنواع البلاء أهونها الريح ـ قد فُسّر بالاستسقاء ـ والبرص والجنون، وإن كان شقيّاً، محي من الأشقياء، وكتب في السعداء».[1]

تواتر الروايات الدالة على لزوم الاستعانة بالدعاء إجمالاً

عنه، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا صلّيت الغداة والمغرب، فقل: بسم‌الله الرحمن الرحيم، لاحول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم سبع مرّات، فإنّه من قالها، لم يصبه جنون ولاجذام ولابرص ولاسبعون نوعاً من أنواع البلاء».[2]

والروايات الواردة في الاستعانة بالدعاء كثيرة جدّاً فيصحّ ادّعاء التواتر الإجمالي فيها.

في الآثار العمليّة المترتّبة على القول بالأمر بين الأمرين

وأمّا الآثار العمليّة المترتّبة على القول بالأمر بين الأمرين، وأنّه لاجبر ولا تفويض بعد الآثار الاعتقاديّة المترتّبة عليه المعلومة ممّا بيّنّاه سابقاً؛ فإنّ القائل بالأمر بين الأمرين بعد أنّه يعتقد بأنّه عند تحقّق العلّة التامّة لإيجاد عمله متمكّن من كلّ من إيجاده والإمساك ولو لم يكن المرجّح لإيجاده؛ لأنّه لادخل في أصل الإيجاد والإمساك، وإنّما هو دخيل في حسنهما وعدم قبحهما ـ وقد مرّ تفصيله ـ يرى نفسه محتاجاً بالفعل في إيجاد عمله وشروعه وفي إبقائه إليه تعالى؛ لأنّ علّة إيجاد

الآثار العمليّة المترتّبة على مذهب الأمر بين الأمرين

---

١. المصدر، كتاب الدعاء، باب القول عند الإصباح والإمساء، ح ٢٥.

٢. المصدر، ح ٢٨.

عمله ـ وهي وجوده وقدرته وغيرهما ممّاله الدخل وليس من أفعاله ـ من أفعال اللّه تعالى ولو بالواسطة لأنّها من الممكنات. والله قادر على عدم إبقائها كلّاً أو بعضاً وعدم إيجاده لعمله من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لاعلّة له حينئذٍ حتّى يكون معلولاً. وكذا قادر على عدم إبقائها بعد إيجاده لعمله بها، فلا يبقى عمله الذي هو المعلول لعدم بقاء علّته.

وأيضاً قادر على أن يمنع من تأثير قدرته في عمله مع وجود علّته التامّة لإيجاده من الابتداء، فلا يقدر على إيجاده ابتداء؛ لوجود المانع عن إيجاده لكونه تعالى فاعلاً أقوى، وهذا المنع يسمّى بالدفع.

تمكّن العبد لمباشرة أعماله مشروط بوجود العلّة التامّة لأعماله حدوثاً وبقاءً وعدم منعه تعالى عن التأثير

ويمكن أن يمنع عن تأثير قدرته في بقاء عمله بعد وجوده بإيجاده؛ لكونه تعالى فاعلاً أقوى منه، وهذا المنع يسمّى بالرفع ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً * إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ﴾ فالقائل بالأمر بين الأمرين ممكنة من كلّ من إيجاد عمله والإمساك بالمباشرة وبلا واسطة حين تحقّق العلّة التامّة لإيجاده ولا دخل لغيره معه بالمباشرة، وفي العرض في إيجاد عمله والإمساك عنه إلّا أنّ هذا التمكّن المباشري المستقلّ مشروط بشرطين:

أحدهما: وجود العلّة التامّة لعمله حدوثاً، وبقاؤها بعد وجودها بإيجاد الله تعالى لها، وبإبقائها؛ لأنّها ممكن الوجود ووجودها متعلّق به تعالى حدوثاً وبقاءً، فإذا وجدت بإيجاده تعالى وأُبقيت بإبقائه تؤثّر، فيتمكّن الإنسان القادر حينئذٍ من إيجاد عمله والإمساك عنه على البدل بالمباشرة بلا دخالة غيره معه بالمباشرة.

ثانيهما: عدم منعه تعالى عن تأثير قدرته حينئذٍ بأن يريد تعالى خلاف ماأراد الفاعل القادر حينئذٍ؛ إذ لو أراد تعالى خلاف ما أراده، فالتأثير لقدرته عند التزاحم؛ لكونه فاعلاً أقوى، فمع تأثير قدرته لايبقى مجال لتأثير قدرة الفاعل القادر الإنساني؛ للزوم اجتماع النقيضين أو الضدّين إن كان الأثران ضدّين، فإذا تحقّق الشرطان:

الأوّل: وجود العلّة التامّة بإيجاده تعالى وبقاؤها بإبقائه.

الثاني: عدم منعه تعالى عن تأثير قدرته، وعن إيجاد الفاعل القادر لعمله أو عن تركه والإمساك عن إيجاده بعد وجودها وبقائها. فالقائل بالأمر بين الأمرين يرى نفسه بعد تحقّق الشرطين متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله والإمساك بالمباشرة بالاستقلال بمعنى عدم دخل غيره في أحدهما بالمباشرة ولو بنحو جزء العلّة مادام الشرطان موجودين، ولكن يرى نفسه غير مستقلّ طولاً وبالواسطة في إيجاد عمله والإمساك عنه لأجل الشرطين، فيرى نفسه غير مستقلّ ومحتاجاً بالفعل طولاً إليه تعالى في إيجاد عمله أو تركه، وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين، وأنّه لاجبر ولا تفويض، وعليه فهو محتاج بالفعل في إيجاد عمله والإمساك عنه إليه تعالى دائماً تكويناً، ولايمكن إيجاده لعمله أو إمساكه عنه بدون وجوده تعالى كما بيّنّاه مفصّلاً، ومع هذا الاحتياج إليه تعالى دائماً فالإنسان القادر يرى نفسه محتاجاً.

معنى الأمر بين الأمرين عدم استقلال الإنسان

إلى الاستعانة منه تعالى في شروع عمله وبقائه أي عمل كان بأن يطلب منه التوفيق منه بأن يهيّئ ما يتوقّف عليه عمله ويبقيه ولا يمنعه عن إيجاده أو إتمامه، وبأن يرفع الموانع الأُخر لعمله بأنواعها دفعاً ورفعاً

من الموانع المختلفة ـ التي يبتلى بها كلّ إنسان ـ من الفرديّة والاجتماعيّة.

وإلى الاستعانة منه تعالى للوصول إلى أنواع الحوائج المهمّة وغير المهمّة، ولدفع المصيبات ورفعها بأنواعها ولدفع البلايا ورفعها بأنواعها فرديّةً كانت أو اجتماعيّة، أرضيّة كانت أو سماويّة، وداخليّة كانت أو خارجيّة.

القول بالأمر بين الأمرين يوجب الاعتقاد بلزوم الاستعانة منه تعالى دائماً

وحيث إنّه يرى نفسه متمكّناً من كلّ من إيجاد عمله والإمساك عنه بالمباشرة ولا دخالة لغيره بالمباشره في عمله إيجاداً أو إمساكاً عنه، فيصير راجياً في الوصول إلى ما يترتّب على عمله من الآثار من المنافع الدنيويّة والأُخرويّة، وإلى المقامات الدنيويّة والأُخرويّة، وإلى الكمالات الإنسانيّة بأنواعها من الإدراكات والأخلاق الكريمة الحسنة بالجدّ والسعي والاجتهاد في العمل الدخيل فيها، ولايكون مأيوساً عن الوصول إلى ما ذكر، فيصير إنساناً طالباً متحرّكاً مجدّاً ساعياً مجتهداً راجياً لاإنساناً مأيوساً غير متحرّك كسلاً فشلاً. فيستفيد من رأس ماله القيّم الذي أعطاه الله تعالى وهو عمره العزيز النفيس، ولا يضيعه بأُمور باطلة، ويكون ضنيناً به، ويصرفه فيما يهمّه، ويرى الأولويّة في صرفه في الأهمّ لافي غيره ما أمكن؛ لأنّه بعد ذهابه لايرجع، ويبقى التأسّف عليه، ويقول غير المستفيد منه: ياليتني لم أُضيّعه «إضاعة الفرصة غصّة، واغتنموا الفُرَص».

الاعتقاد بالأمر بين الأمرين يوجب أن يكون زمام السعادة الدنيويّة والأخرويّة بيد الإنسان

وبالجملة، القائل بالأمر بين الأمرين بيده زمام سعادته الدنيويّة والأُخرويّة، وبيده شقاوته الدنيويّة والأُخرويّة؛ إذ بالعمل الاختياري

يمكن تحصيل سعادتهما والاجتناب عن شقاوتهما مع الاستعانة من الله تعالى في كلّ عمل، وفي جميع الأحوال ولابدّ من الجدّ والاجتهاد في تحصيل السعادة، والاجتناب عن الشقاوة؛ فإنّ شخص الإنسان ليس باختياره وغير قابل للكسب والتحصيل فإنّه بيده تعالى و بتقديره، ولكن شخصيّة الإنسان من الكمالات الإدراكيّة والأخلاقيّة باختياره، ويمكن تحصيلها واكتسابها بتحصيل مقدّماتها وما هو الدخيل في تحقّقها من المقدّمات العلميّة والعمليّة، وكذا فقدان الشخصيّة وانحطاط الإنسان بفقدان الكمالات المذكورة وقيام ضدّها مقامها باختيار الإنسان لإمكان تحصيلها بمقدّماتها، وإرسال الرسل وإنزال الكتب وجعل الأحكام والوظائف ومتمّمها تكون لأجل وصول الإنسان إلى سعادة الدارين والاجتناب عن شقاوتهما باختياره وبعمله الاختياري بهداية الوحي ﴿إِنّا هَدَيْناهُ ٱلسَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَ إِمّا كَفُوراً﴾[١] ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٢] لاطّلاع صاحبه على طرق الوصول إلى الأوّل، والاجتناب عن الثاني؛ لكونه حكيماً رحيماً رؤوفاً بالعباد، ولا يرجع إليه نفع من إطاعاتهم، ولاضرر من معاصيهم.

الاعتقاد بالأمر بين الأمرين من خصائص الشيعة الإماميّة

والأمر بين الأمرين في أعمال الإنسان من مختصّات الشيعة الإثني عشريّة بهداية أهل العصمة والأئمّة الهداة وخزّان العلم الإلهي ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وأمر الولاية والاعتقاد بإمامتهم هو النعمة العظمى الإلهيّة لأهل الولاية، ولابدّ من شكرهم لها، والاستفادة من أوليائهم

١. الإنسان (٧٦) الآية ٣.

٢. الكهف (١٨) الآية ٢٩.

بمتابعتهم، والاقتداء بهم، ونسأل الله تعالى أن يوفّقنا لشكر هذه النعمة العظمى علماً وعملاً، ويمتّعنا بلوازمها بجعلنا عالمين بما وصل منهم إلينا، وعاملين بها، ويحيينا محياهم، ويميتنا مماتهم، ولا يفرّق بيننا وبينهم، ويحشرنا في زمرتهم آمين.

بناء الإسلام على الولاية

في الكافي: أبو عليّ الأشعري، عن الحسن بن عليّ الكوفي، عن عبّاس بن عامر، عن أبان بن عثمان، عن فضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه»[1] يعني الولاية.

عليّ بن إبراهيم عن أبيه وعبدالله بن الصلت جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن جرير بن عبدالله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم والولاية». قال زرارة: فقلت: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟ فقال: «الولاية أفضل؛ لأنّها مفتاحهنّ، والواليّ هو الدليل عليهنّ -إلى أن قال عليه السلام - أما لو أنّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله -عزّوجلّ- حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان» ثمّ قال: «أُولئك المحسن منهم يدخله الله الجنّة بفضل رحمته».

عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ وأبو عليّ الأشعري، عن محمّد بن

١. الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، ح ٣.

عرض عمرو بن حريث دينه علي أبي عبدالله عليه السلام

عبدالجبّار جميعاً عن صفوان، عن عمروبن حريث، قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وهو في منزل أخيه عبدالله بن محمّد، فقلت له: ـ جعلت فداك ـ ما حوّلك إلى هذا المنزل؟ قال: «طلب النزهة» فقلت: ألا أقصّ عليك ديني؟ فقال: «بلى» قلت: أدين الله بشهادة أن لا إله إلّا الله وحده لاشريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأنّ الله يبعث من في القبور، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان وحجّ البيت، والولاية لعليّ أميرالمؤمنين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، والولاية للحسن والحسين، والولاية لعليّ بن الحسين، والولاية لمحمّد بن عليّ، ولك من بعده ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وأنّكم أئمّتي، عليه أُحيا، وعليه أموت، وأدين الله به، فقال: «يا عمرو، هذا واللّه.[1] دين الله ودين آبائي الذي أدين اللّه به في السرّ والعلانية»[2] إلى آخر ما قاله عليه السلام له.

عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى (بن عبيد بن يقطين)، عن يونس، عن حمّاد بن عثمان، عن عيسى بن السرّي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: حدّثني عمّا بُنيت عليه دعائم الإسلام إذا أنا أخذت بها زكّي عملي ولم يضرّ فيَّ جهل ما جهلت بعده، فقال: «شهادة أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله، والاقرار بما جاء به من عندالله، وحقّ في الأموال من الزكاة، والولاية التي أمر الله ـ عزّوجلّ ـ بها وولاية آل محمّد صلى الله عليه وآله، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات ولا يعرف إمامه مات

ضرورة معرفة الإمام

١. المصدر، ح ٥.
٢. المصدر، ح ١٤.

ميتةً جاهليّةً، قال الله عزّوجلّ: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[١] فكان عليّ عليه‌السلام، ثمّ صار بعده حسن، ثمّ من بعده حسين، ثمّ من بعده عليّ بن الحسين، ثمّ من بعده محمّد بن عليّ، ثمّ هكذا يكون الأمر، إنّ الأرض لاتصلُح إلّا بإمام، ومن مات لايعرف إمامه مات ميتة جاهليّةً، وأحوج مايكون أحدكم إلى معرفته إذا بلغت نفسه هاهنا». قال: وأهوى بيده إلى صدره يقول: «حينئذٍ لقد كنت على أمر حسن».[٢]

اشتراط قبول كل عبادة بالاعتقاد بالولاية

وفيه: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء بن زرين، عن محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه‌السلام يقول: «كلّ من دان اللّه ـ عزّوجلّ ـ بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من اللّه، فسعيه غير مقبول وهو ضالّ متحيّر، واللّه شانئ لأعماله ـ إلى أن قال ـ وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق. واعلم، يا محمّد، أنّ أئمّة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين اللّه، قد ضلّوا وأضلّوا، فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدّت به الريح في يوم عاصف، لايقدرون ممّا كسبوا على شيء، ذلك هو الضلال البعيد».

عدم النفع بعباده لا ولاية فيها

فيه: محمّد بن عليّ بن الحسين[٣]، عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال لنا عليّ بن الحسين عليه‌السلام: «أيّ البقاع أفضل»؟ فقلنا: الله ورسوله وابن رسوله أعلم، فقال: «أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلاً عمّر ما عمّر نوح في قومه ألف سنة إلّا خمسين عاماً يصوم النهار، ويقوم الليل

١. النساء (٤) الآية ٥٩.

٢. الكافي، ج ٢، باب دعائم الإسلام، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١١٨، الباب ٢٩، ح ١ (طبعة آل البيت).

٣. في الفقيه، ج ٢، ص ١٥٩.

في ذلك المكان، ثمّ لقى الله بغير ولايتنا، لم‌ينفعه ذلك شيئاً».[1]

توثيق رجال سند الحديث

وفي عقاب الأعمال: عن محمّد بن الحسن، عن الصفّار، عن أحمد بن محمّد، عن عبدالرحمن بن أبي نجران، عن عاصم، عن أبي حمزة مثله.

أقول: رجال سند عقاب الأعمال من الثقات على الظاهر، وأمّا رجال سند الفقيه كلّها من الثقات إلّا محمّد بن الفضيل.

وفي مشيخة الفقيه: وما كان فيه عن أبي حمزة الثمالي، فقد رويته عن أبي ـ رضي الله عنه ـ عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي حمزة ثابت بن دينار الثمالي ـ إلى أن قال ـ وهو ثقة عدل قد لقى أربعاً من الأئمّة: عليّ بن الحسين، ومحمّد بن عليّ، وجعفر بن محمّد، وموسى بن جعفر عليهم‌السلام.[2]

الحمد لله الّذي هدانا لهذه النّعمة العظمى وماكنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، الحمد لله ربّ العالمين، وله الشّكر على ما أولانا، ونسأله إدامتها إلى خاتمة أمرنا ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذينَ ظَلَمُوا﴾ ودفعوهم عن مقامهم الّذي جعله الله لهم وأزالوهم عن مراتبهم الّتي رتّبهم الله فيها ﴿أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ فإنّهم إن استقرّوا في مقامهم الّذي جعله الله لهم، وفي مرتبهم الّتي رتّبهم فيها، لوصلت النّاس كلّهم ذكورهم وإناثهم إلى الكمالات الّتي هم مستعدّون لها بمقدار استعداداتهم المختلفة المتفاوتة، وصار العدل والقسط حاكماً في جميع أنحاء العالم وأرجائه قريبها وبعيدها حتّى

١. الكافي، ج ٢، باب دعائم الإسلام، ح ١٢.

٢. مشيخة الفقيه، ج ٤، ص ٣٦.

أقصى البلاد في كلّ دورة وزمان، وصاروا كلّهم متنعّماً بـالنعم الإلهـيّة التي كانوا محتاجين إليها وهيّأها الله لهم بأنحاءها وأقسـامها ولم يـقع بينهم تبعيض مفرط مهلك واختلاف الطبقات الفاحش غـير المسـتحقّ الكريه، ولمتكن الطّواغيت وأهل الجور والمستكبرون حاكـمين عـلى الضّعفاء والمستضعفين؛ إذ دولتهم عليهم السلام دولة كريمة تعزّ الإسلام وأهـله، وتذلّ الكفر والنّفاق وأهلهما، وكانت في صدد كرامة الإنسـان وبسـط العدل والقسط وبثّ العلم والمعرفة، فلم يقع ظـلم وجـور عـلى وجـه الأرض في جميع العالم ولايرى عليه ولم يكن اختلاف وتشتّت وتفرّق بين المسلمين من جهات عديدة حتّى يغلب الكفّار عـليهم ويـذلّلوهم ويحقّروهم كما يكون الأمر كذلك في دولة وليّ الله الأعظم بقيّة الله حجّة بن الحسن العسكري صلوات الله عليه وعلى آبائه الطيّبين الطّـاهرين، وعجّل الله في فرجه الشّريف المبارك، وسهّل مـخرجـه وفـي تشكـيل دولته الكريمة، وجعلنا من أنصاره وأعوانه وشيعته والتّابعين له اعتقاداً وعملاً. آمين يا ربّ العالمين.

اللّهم اجعل عاقبة أمرنا خيراً، وأحينا محيا مـحمّد وآله عليهم السلام وأمـتنا مماتهم، وارزقنا شفاعتهم.

الفهارس

✓الآيات
✓الروايات
✓الاصطلاحات
✓الأشعار
✓الأعلام
✓الفرق
✓الكتب

الآيات

أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ، ٧٠٥

أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ، ٤٠٨

إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، ٤١٧

إِصْلَوْها فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا سَواءٌ عَلَيْكُمْ، ٥٥٦

أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ، ٦٩٠

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً، ٦٥٢، ٦٩٦

أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ، ٦٦٦

إِلّا أَصْحابَ الْيَمِينِ، ٦٩٢

إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّهُ، ٤٢٢، ٧٥٢، ٨٠٤

أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ، ١٠٠، ٧٥٩

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصّالِحاتِ طُوبىٰ لَهُمْ، ٦٨٧

الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ، ٣٤٧

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الكافِرِينَ أَوْلالِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، ٧٩٢

الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ ٱللّهِ وَيَبْغُونَها عِوَجاً، ٦٨٧

أَلَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ، ٢٩٤

أَمْ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ، ٧٠٢

أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَالْفُجّارِ، ٦٦٦

إِنّا أَعْتَدْنا لِلْكافِرِينَ سَلاسِلَ وَأَغْلالاً، ٧٣، ٧٤

إِنّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ، ٧٠١، ٧٠٣

إِنَّ الأَبْرارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كانَ مِزاجُها، ٧٤

إِنَّ الَّذِينَ كَفَروا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ، ٥٣٨

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ اليَتامىٰ ظُلْماً، ٦٩٥

إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللّهَ، ٣٣٠، ٣٧٧

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ، ٢٦٤

إِنَّ اللّهَ لا يَخْفىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ، ٧٥٩

إِنَّ اللّهَ لا يَظْلِمُ ٱلنّاسَ شَيْئاً، ٦٥٠، ٦٨٨

إِنَّ اللّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ، ٦٥٠

إِنّا هَدَيْناهُ ٱلسَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً، ٧٣، ٦٩٢، ٨٠٧

إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحاتِ وَأَخْبَتُوا، ٦٨٧
إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوآءٌ عَلَيهِم ءَأَنْذَرْتَهُمْ، ٥٨٣
إِنَّ ٱللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلأماناتِ، ٢٦٥
إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً، ٣٤٩
إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰواتِ وَالأَرضِ وَٱخْتِلافِ ٱللَّيلِ، ٦٩٦
إِنَّما يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبادِهِ ٱلعُلَماءُ، ٣٢٧، ٣٤٨، ٤٧٥
إِنَّما يُرِيدُ ٱللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ، ٥٧٦
إِنَّ هٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ ٱتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً، ٦٩٢
أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللّٰهُ، ٦٩٧
أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ، ٣١٠
إِيَّاكَ نَعبُدُ، ٧٠، ٦٨٣
أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ، ٨١١
ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللّٰهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلىٰ جُنُوبِهِمْ، ٦٥١، ٦٩٦
ٱلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ ٱلحَياةَ ٱلدُّنْيا عَلَى ٱلآخِرَةِ، ٦٩١
ٱلَّذِينَ يُؤْمِنونَ بِالْغَيبِ وَيُقِيمونَ ٱلصَّلاةَ، ٦٨٤
ٱليَتامىٰ أَمْوالَهُمْ وَلا تَتَبَدَّلُوا، ٦٩٥
ٱلْيَوْمَ تُجزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ ٱليَوْمَ، ٦٥١
بَلِ ٱللّٰهُ مَوْلاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنّاصِرِينَ، ٧٩٣
ثُمَّ دَنا فَتَدَلّىٰ فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ، ٤٧٦
ثُمَّ يُجْزاهُ ٱلجَزاءَ ٱلأَوْفىٰ، ٥٣٣
جَنّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَها، ٦٨٧
حُرِّمَتْ عَلَيكُمُ ٱلمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ٱلخِنْزِيرِ، ٦٩٥
خالِقُ كُلِّ شَيءٍ، ٧٠١، ٧٠٢
خَتَمَ ٱللّٰهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَعَلىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلىٰ أَبْصارِهِمْ، ٥٣٤، ٥٣٨
خَلَقَ ٱللّٰهُ ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ، ٦٩٧
خَلَقَ كُلَّ شَيءٍ، ٧٠١
ذٰلِكَ ٱليَوْمُ ٱلحَقُّ فَمَنْ شاءَ ٱتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ مَآباً، ٦٩٢
ذٰلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّٰهَ، ٦٨٨
ذٰلِكُم اللّٰهُ رَبُّكُمْ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ، ٧٠١
رَأَيْتَ المُنافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً، ٦٩١
سُبْحانَ ٱلَّذِي أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً، ٤٧٦، ٦٣١
سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلعِزَّةِ عَمّا يَصِفُونَ، ٣٩٨
سُبْحانَهُ هُوَ اللّٰهُ ٱلواحِدُ ٱلقَهّارُ، ٣٧١
سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِهِ، ٦٩١
سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ ٱللّٰهُ، ٦٩٢
شَهِدَ ٱللّٰهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ، ٣٧٠
فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلا تُجْزَوْنَ، ٥٥٦، ٦٥١

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ ٱللّٰهِ، ٦٩٤
فَتَعالَى اللّٰهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ، ٣٧١
فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ، ٢٦٥
فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ ٱللّٰهَ قَتَلَهُمْ، ٣٣٠، ٣٧٦
فَما كانَ اللّٰهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كانُوا، ٦٨٨
فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ، ٦٩٢
قالَ ما مَنَعَكَ أَلّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ، ٦٩٠
قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها، ٥٠٣، ٦٢٧
قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها، ٤٠٨، ٦٩٦
قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ، ٦٩٥
قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللّٰهِ، ١١٧
قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٣٢، ٥٨٣
قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمالاً، ٤٦، ٣٤٧
كَلّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ، ٦٩٢
كَلّا بَلْ رانَ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ، ٥٣٨
كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ، ٣٧١
كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ، ٦٩٢
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ، ٦٩٠
لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ، ٣٧١
لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، ٣٤٨، ٤٧٥، ٥٦٥
لا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ ٱلأَخْسَرُونَ، ٦٨٧
لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ، ٤٦٥
لِلّٰهِ مُلْكُ ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضِ، ٧٢٩
لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوَجاً، ٦٩٠
لِمَ تَكْفُرُونَ بِآياتِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ شَهِيدٌ عَلىٰ ما تَعْمَلُونَ، ٦٩٠
لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالباطِلِ وَتَكْتُمُونَ الحَقَّ، ٦٩٠
لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ، ٦٩٢
لَوْ شاءَ اللّٰهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ، ٧٨٣
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٣٠، ٣٦٨، ٤٢٧
لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيىٰ مَنْ حَيَّ، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٤٤
ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَما أَصابَكَ، ٧٧٤
ما خَلَقْناهُما إِلّا بِالحَقِّ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ، ٦٥٢، ٦٩٧
ما فِي ٱلسَّمٰواتِ وَالأَرْضِ، ٧٢٩
ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ، ٦٦٦
مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْها وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ، ٦٨٨
مَنْ يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّٰهَ، ٣٧٨
نَذِيراً لِلْبَشَرِ، ٦٩٢

وَآتاكُمْ ما لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ العالَمِينَ، ٤٦٥
وَأُبْرِىءُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِي ٱلْمَوْتىٰ، ٧٥١
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ، ٨١٠
وَأَقِيمُوا ٱلصَّلاةَ وَآتُوا ٱلزَّكاةَ وَما تُقَدِّمُوا، ٦٩٤
وَالَّـذِينَ صَبَرُوا ٱبْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقامُوا ٱلصَّلاةَ،٦٨٧
وَالَّذِينَ لايَدْعُونَ معَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ، ٣٧١
وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ ٱللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ، ٦٨٧
وَالَّذِينَ يُـؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيكَ وَما أُنْـزِلَ مِـنْ قَبلِكَ، ٦٨٤
وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ، ٥٥٢، ٦٢٧
وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ، ٧٠٥
وَإِنَّ ٱلشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلىٰ أَوْلِيائِهِمْ، ٣٥٥
وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ ما لا تَعْلَمُونَ، ٤٠٨
وَأَنْ لَيْسَ لِـلْإِنْسان إِلّا ما سَعىٰ، ٥٣٣
وَإِنْ يَمْسَسْكَ ٱللّٰهُ بِضُرٍّ فَلاكاشِفَ لَهُ، ٧٥١
وَتُبْرِىءُ ٱلْأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ،٧٠٩
وَتَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوىٰ، ٦٩٥
وَخَـلَقَ اللّٰـهُ ٱلسَّـمٰـواتِ وَالأَرْضَ بِـالحَقِّ وَلِتُجْزىٰ،٦٩٧
وَذَكِّـرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرىٰ تَنْفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ، ٥٤٤
وَسَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَـهُمْ أَمْ لَـمْ تُـنْذِرْهُمْ، ٥٣٤، ٥٨٣
وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا، ١٥٤، ٦٢٦، ٨١١
وَقالَ الشَّيْطانُ لَمّا قُضِيَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ، ٦٨٦
وَقالُوا لَوْ شاءَ ٱلرَّحْمٰنُ ما عَبَدْناهُمْ، ٦٩٣، ٧٨٣
وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّاها، ٥٠٣
وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ، ٧٨٠
وَقُلِ الحَـقُّ مِـنْ رَبِّكُـمْ فَـمَنْ شاءَ فَلْيُـؤْمِنْ، ٦٩٢،٨٠٧
وَقُلِ الحَـقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُـؤْمِنْ، ٧٤، ٢٦٤
وَلاتَدْعُ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ، ٣٧١
وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ، ٦٥١
وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، ٦٩٥
وَلاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ، ٤٠٨
وَلاتَقُولَنَّ لِشَـيءٍ إِنِّـي فـاعِلٌ ذٰلِكَ غَـداً، ٤٢٢، ٧٥٢، ٨٠٤
وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حاجَةً مِمّا أُوتُوا، ٣٥١
وَلِلّٰهِ ٱلمَثَلُ ٱلأَعْلىٰ، ٣٣٢
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ، ٣٧٠، ٤٢٧
وَلَنْ تَرْضىٰ عَنْكَ ٱلْيَـهُودُ وَلَا ٱلنَّصارىٰ حَتّىٰ تَـتَّبِعَ، ٧٩٣
وَماأُبَرِّىءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّارَةٌ بِالسُّوءِ، ٥٨٣

وَما اَللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ، ٦٥١

وَمَا اَللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ، ٦٥١، ٦٨٩

وَماتُجْزَوْنَ إِلّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، ٥٥٦

وَماتَشاءُونَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّهُ، ١١٧

وَما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ، ٥١١، ٥١٦، ٥٢٠، ٥٢١، ٦٢٩

وَما خَلَقْنَا اَلسَّماءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما، ٦٥٢

وَما خَلَقْنا اَلسَّمواتِ وَالأَرضَ وَما بَيْنَهُما، ٦٥٢، ٦٩٦، ٦٩٧

وَما ذٰلِكَ عَلَى اَللّهِ بِعَزِيزٍ، ٦٩٦

وَما رَبُّكَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِيدِ، ٦٥١

وَما رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اَللّٰهَ رَمىٰ، ٣١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٩٩، ٣٤١، ، ٣٧٦، ٤٠١، ٧٠٩

وَما ظَلَمْناهُمْ وَلٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، ٦٨٨

وَما ظَلَمَهُمُ اَللّهُ وَلٰكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، ٦٨٨

وَما كانَ اللّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، ٦٥١

وَما كانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ، ٦٦٦

وَمَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النّارِ، ٥٥٦، ٦٨٨

وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اَللّهِ إِلٰهاً آخَرَ لابُرْهانَ لَهُ ، ٣٧١

وَنَضَعُ اَلمَوازِينَ اَلقِسْطَ لِيَوْمِ اَلقِيامَةِ، ٦٥١

وَهُوَ القاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ، ١٩٢، ، ٧٥١، ٧٧٩، ٨٠٤

وَهُوَ اَلسَّمِيعُ اَلبَصِيرُ، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٦٨

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ، ٣٣٠، ٣٧٢

هُوَ اَلسَّمِيعُ اَلبَصِيرُ، ٣٠٧، ٣٣٠، ٣٦٩

هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ فَاعْبُدُوهُ، ٧٠٢

يا أَهْلَ الكِتابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآياتِ اللّهِ، ٦٩٠

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا، ٧٩٢

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ، ٦٩٥

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اَتَّقُوا اَللّهَ وَذَرُوا، ٦٩٤

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ اَلصِّيامُ، ٦٩٤

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّهِ شُهَداءَ، ٦٩٥

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا اَليَهُودَ وَالنَّصارىٰ، ٦٩٥

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً، ٣٤٨

يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ، ٧٩٢

يا أَيُّها الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَعْتَذِرُوا اَليَوْمَ، ٥٥٥

يا أَيُّها النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إِلَى اللّهِ، ٣٨١، ٣٨٥

يَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ، ٦٨٥

الروايات

إذا صلّيت الغداة والمغرب، فقل: بسم‌الله، ٨٠٣

إذا وقع الولد فى جوف أمّه صار وجهه، ٥١٨

إرادته فعله، ٤١٧

الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله -عزّوجلّ- بقبض ولا بسط، ٦٧٦

الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجّته، ٤٢٢

الدعاء مفاتيح النجاح، ومقاليد الفلاح، ٨٠٢

السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه، ٥٦١

السعيد من سعد في بطن أمّه، والشقيّ من شقي في بطنه، ٥٧٠

الشقيّ من شقي في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمّه، ٥٢٠

اللهمّ أرني الأشياء كما هي، ٣٣٦

المطيعون لله، القوّامون بأمره، العاملون بإرادته، ٧٠٩

إنّ الدعاء يردّ ما قد قدّر وما لم يقدّر، ٨٠٢

إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ٧٢

إنّ الله تعالى تجلّى لعباده من غير ان رأوه، وأراهم نفسه من غير أن يتجلّى، ٣٣٠

إنّ اللّه -عزّوجلّ- أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ٧٦٨

إنّ الله -عزّوجلّ- خلق الخلق، فعلم ما هم سائرون إليه، ٧٦٢

إنّك إن زعمت أنّك بالله تستطيع، فليس لك من الأمر شيء، ٧٨٦

إنّ هاهنا لعلماً جمّاً لو وجدت حملة، ١٥٣، ٧٩١

إنّه لبكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوان، ٣٣٠، ٣٨٣

أتى النّبيّ ﷺ رجل، فقال: يا نبيّ الله، ٨٠١
أجل يا شيخ، فوالله! ما علوتم تلعة، ٧٨٠
أروي حديثي أنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ يقول: يابن آدم! بمشيّتي، ٧٧٣
أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلاً عمّر ما عمّر نوح، ٨١٠
ألا أدلّكم على سلاح ينجيكم من أعدائكم، ٨٠٢
ألا أُعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تخاصمون عليه أحداً، ٧٥، ٧٧١
بصير لا يوصف بالحاسّة، ٤١٠
بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية، ٨٠٨
بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم والولاية، ٨٠٨
تعنو الوجوه لعظمته، وتجب القلوب من، ٤١٠
جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحداً، ٣٩٨
حدّثني عمّا بُنيت عليه دعائم الإسلام إذا أنا أخذت بها زكّي، ٨٠٩
خرق علمه باطنَ غيب السُتُرات، وأحاط بغموض عقائد السريرات، ٤٢٢، ٤٢٦
خلق الخلق من غير رويّة إذ كانت الرويّات لا تليق، ٤٢٢، ٤٢٥
خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ٤٠٠
خلقهم لا من شيء، ٣٩٦
رأيت ربّي بعين ربّي، ٣٣٠
رحيم لا يوصف بالرقّة، ٤١٠
سلوني قبل أن تفقدوني، أنا أعلم بطرق السماوات، ١٥٣، ٧٩١
صانع لا بجارحة، ٤١٠
فإنّ السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقيّ شقيّ في بطن أمّه، ٤٨٨
فقال عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى؟» فقال: وكيف تراه؟، ٤١٠
قال: «طلب النزهة» فقلت: ألا أقصّ عليك، ٨٠٩
قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها، ٤١٠
قلت: فقولك: اللطيف، فسّره لي فإنّي أعلم، ٤١٨
قلت له: أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر، وبعضهم بالاستطاعة، ٧٧٢
كان الله ولم يكن معه شيء، ٣٥، ٣٣٢، ٣٩٦، ٤٠٠
كان ولم يكن معه شيء، ٢٤٠
كبير لا يوصف بالجفاء، ٤١٠
كلّت الألسن عن غاية صفته، والعقول عن كنه معرفته، ٤١٨
كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم، فهو مخلوق، ٣٦٠
كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، فهو مخلوق مثلكم، ٤٩، ٣٥٨

كلّ من دان اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بعبادة يجهد فيها، ٨١٠
كيّف الكيف، فلا كيف له، وأيّن الأين، ٤٢٦
لاجبر ولا تفويض بل أمـر بـين الأمـرين، ١٣٥، ٤٦٤
لافرق بينك وبينها وبينهم إلّا أنّهم عبادك، ٤١٥
لايقاس بالناس ولاتدركه الأبـصار، ولاتـحيط، ٤١٨
لايكون من العبد قبض ولا بسـط إلّا بـاستطاعة متقدّمة للقبض والبسط، ٦٧٦
لطيف لايوصف بالخفاء، ٤١٠
ليس العلم بكثرة التعلّم بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء أن يهديه، ٣٥٣
ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بـخارج، ٣٣٠، ٣٨٧
ما كلّف الله العباد كلفةَ فعلٍ، ولانهاهم عن شـيء، ٧٤، ٦٧٥
متكلّم لابرويّة، ٤١٠
مع كلّ شيء لابمقارنة وغير كلّ شيء لابمزايـلة، ٣٣٠، ٣٧٩
من أخـلص لله أربـعين صـباحاً، جـرت يـنابيع الحكمة، ٣٥٣
من شبّه الله بخلقه، فهو مشرك، ومن أنكر قدرته، فهو كافر، ٤٢٧
من عرف نفسه فقد عرف ربّه، ٤١٧
من قال إذا صلّى المغرب ثلاث مرّات، ٧٧٧
من قال في دبر صلاة الفجر ودبر صلاة المـغرب، ٨٠٣
من كتم علماً نافعاً، ألجمه الله يوم القيامة، ٢٦٥
وإرادتُه إيجاده، ٤١٧
والرضا في حقّه بما يرضى به الله تعالى، والرضـا بقضاء الله، ٥٦٥
والشقيّ من شقيّ في بطن أمّه، والسعيد من سـعد في بطن أمة، ٥١١
والناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، ٤٨٨
وعباده المكرمين الذين لايسبقونه بالقول وهـم بأمره يعملون، ٧٠٩
ولا تحيط به الأفكار، ٤١٨
ولو سمعتم أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّقوه، ٥٢٢
هو في الأشياء كلّها غير مـتمازج بـها، ولابـائن عنها، ٣٨٧
يا أسد الله خذ عدوّ الله، ٧٠٩
يا أشباه الرجال ولارجال، ٤١٣
يريد لابهمّة، ٤١٧
ينحدر عنّي السيل، ولايرقى إليّ الطير، ٧٩١

الاصطلاحات

آثار الماهيّات، ٥٧، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣، ٦٣٤، ٦٦٤

آثار الممكن، ٢٣٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٨٤، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٩

آثار الواجب بالذات، ٣٦٧

إبقاء الله، ٧٧٦، ٧٧٨

اتّحاد العالم والمعلوم، ١٤٤

اتّحاد كلّ كلّي مع مصداقه، ٤٤١، ٧٣٣

إثبات، ٢٥، ٨٥، ٨٩، ٩٧، ١٠٦، ١١٢، ١٤٠، ٢٣٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٩، ٢٩٢، ٣٠٤، ٣١٦، ٣٢٩، ٣٤٣، ٣٥٧، ٣٦٨، ٣٩١، ٤٢٤، ٤٢٩، ٤٧٩، ٤٨٥، ٥٩٠، ٦٣٥، ٦٣٨، ٦٦٣، ٧١٠، ٧١٤، ٧١٩، ٧٦١، ٧٦٧، ٧٨٦، ٧٨٨

إثباتيّة، ٣٤٠، ٥٢٠

إجباري، ١١٤، ٤٥٢، ٤٧٨، ٥٩٢

اجتماع النقيضين، ٧٠، ٨٨، ١٢١، ١٢٢، ١٧٦، ١٨٤، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ٢٠٢، ٢١١، ٢١٧، ٢٣٢، ٣٤٢، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٢، ٦٢١، ٨٠٥

اختيار الإنسان، ٨٣، ٨٠٧

إذن الله التكويني، ٧٦٧

إرادة الله، ١٥٨، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٩٤، ٧٥٢

إرادة الله، ١٥٨، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٩٤، ٥٣٦، ٧٥٢

إرادة قديمة، ١١٩

ارتفاع النقيضين، ١٩١، ٣١٦، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٧، ٦٠٥، ٦٢١، ٦٦٨، ٧٦٧

إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ٨، ١٠، ١٦، ١٩، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٦٣، ٧١، ٧٨، ٢٣٦، ٣٥٨، ٤٠٥، ٤٧٦، ٤٨٣، ٤٨٥، ٥١٥، ٥٣٢،

٥٣٥، ٥٤٤، ٥٥٢ـ٥٥٥، ٥٥٨، ٥٥٩،
٥٦٦ـ٥٦٨، ٥٨١، ٦٢٦ـ٦٢٨، ٦٣١،
٦٣٢، ٦٥٢، ٦٥٩، ٦٦٢، ٧٨٥، ٧٩٣،
٨٠٧
إرشادي، ٦٧٦، ٧٠٣
استحقاق الثواب، ١٧، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٨،
٥٤٣، ٥٤٧، ٥٤٩ـ٥٥٢، ٥٥٥، ٥٦٦،
٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٧، ٦٤٦، ٧٦٢، ٧٩٣
استحقاق الثواب والعقاب، ٨، ١٠، ١٦، ١٩،
٢٥، ٦٣، ٨١، ٢٣٦
استحقاق العقاب، ١٧، ١٢٧، ١٣٤، ٢٣٦،
٤٨٨، ٥٤١، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٥٠ـ٥٥٢،
٥٧١
استعداد التكامل، ٥٥٢، ٦٢٧
اسم، ٢٢، ٣٦، ٣٧، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٧٠، ٣٠٩
اسم السوى والغير، ٣٢، ٤٠، ٢٥٤
إسناد صدوري، ٦٨٣
إضافات، ٢٩٤
إضافة إشراقيّة، ٢٤٢، ٢٩٩
إضافة الوجود، ٣١، ٢٤٢، ٢٥٤، ٤٠١
اعتبار، ٣٤، ٢٣٩، ٢٥١، ٢٥٥، ٣٠٩، ٤٠١
اعتبارات، ٣٥، ٣٧، ٣٧٩
اعتباري، ٥٨، ١٤٤، ١٨٦، ٦٣٨، ٦٤٥، ٧١١
اقتضاء تام، ٦٥، ١٠٤، ١١٦، ١٢٦، ٤٥٨،
٤٦٧، ٤٦٩
اقتضاء خاصّ، ٥٥٣
الآثار الخَلقيّة المكنونة، ٣٣٤
الأثر، ٣١، ٣٢، ١١٦، ١٨١، ٢١١، ٢٣٥،
٣٠٦، ٤١٤، ٤٢٠، ٤٥٦، ٥٢٧، ٥٦٣،
٦١٨، ٦٢٤، ٦٤٣، ٦٦٤، ٧٣٦، ٧٣٧،
٧٦٩، ٧٩٩
الأثر والنتيجة، ٤٥٦
الأحكام التكليفيّة، ٥٥٤، ٥٧٨
الأحكام الوضعيّة، ٥٥٤، ٧٠٩
الاختلاف بالشدّة والضعف، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٩١
الاختيار، ٥٣، ٦١، ٦٨، ٧٣، ٨٢، ٨٣، ١٠٦،
١١٧، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩،
١٣٥ـ١٣٨، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،
١٩٠، ٢٠٧، ٢١٦، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨،
٣٢٤، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٧ـ٤٥٢، ٤٦١،
٤٧٣، ٤٧٦ـ٤٨٠، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٨،
٥٠١، ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٩٠،
٥٩٥، ٦٠١، ٦٣١، ٦٥٨، ٦٦٢، ٧٥٥
الاختياريّة، ٧٢، ٨٠، ١٠٥، ١٠٧، ١١٦،
١٢٦، ١٣٢ـ١٣٤، ١٥٦، ١٦٣، ١٩٨،
١٩٩، ٢٣٦، ٣٧٤، ٤٠٤، ٤٢٥، ٤٣٣،

٤٣٩، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٦٩، ٤٩٣، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٤٧، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٨، ٥٨٢، ٦٢٧، ٦٣٠، ٦٥٧، ٦٥٨، ٧٤٨، ٧٦٥

الاختياريّة المشروطة، ٤٤٦

الاختياريّة بالفعل، ٤٤٦

الأخذ والإيجاد، ٧٤

الآخر، ٤١، ١١٢، ١٩٤، ٢٦٢

الأخسّ، ٣٠، ٤٥، ٥٣

الأخلاق، ٨٣، ٣٢٧، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٠، ٤١٢، ٥٠٣، ٥١٣، ٥١٧، ٥٢٧، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٨١، ٦٢٧، ٨٠٦

الإدراك الجزمي، ٥١، ١٤٦، ١٥٠، ١٧٠_١٧٢، ٣٦٠، ٤٢٣، ٦٩٣، ٧٠٦، ٧٩١

الإذن التكويني، ٧٦٥، ٧٦٦

الإرادة، ٦١، ٦٤، ٨١، ٨٢، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣_١٢٥، ١٢٨_١٣٠، ٢٣٦، ٣٢٤، ٤٣١، ٤٣٥_٤٣٧، ٤٤٢_٤٤٤، ٤٤٧_٤٤٩، ٤٥١، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٨، ٤٩٥، ٥٩٢، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٧، ٦٥٨، ٦٨٣، ٧٧٧

الإرادة والشوق الأكيد، ٤٣١، ٤٣٥، ٤٦٧

الارتباط، ٨، ٩٨، ١٢٢، ٢١١، ٢٧٢، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٥_٣٨٨، ٣٩٢، ٤١٩، ٤٩٧، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٨٦، ٧٢٢، ٧٢٤، ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٣٠_٧٣٣، ٧٣٨، ٧٨٨، ٧٩٣

الارتباط الذاتي، ٣٨٢، ٤٩٧

الأزل، ٣٥، ١١٨، ١١٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٨، ٢٠٠

الاستبتاع، ٧٢٨

الاستقلال (استقلال)، ٢٢، ٥٣، ٧٢، ٧٦، ٨١، ٩١_٩٣، ١٠٦، ١١٣، ١٣٨، ١٩١، ١٩٥، ٣٥٦، ٤٨٠، ٥٠٠، ٦٠٠، ٦٦٧، ٧٠٩، ٧٢٩، ٧٦٠

الأسماء، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٩٥، ٥٦٠

الإشراق القلبي، ٥٢

الأشرف، ٤٥، ٥٣

الأشعري، ١٠، ٢٤، ٦٣، ٧٠، ٧٧، ٨٦، ١٠٤_١٠٦، ١٠٨، ١١٦، ١٢٦، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢٣٥، ٤٠٥، ٤٣٩، ٤٥٢، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٨٣، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٧، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٩، ٦٠٧، ٦٣٥، ٦٣٦،

٦٤٣، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥٣،
٦٥٦، ٦٥٧، ٦٧٩، ٦٨٣، ٦٨٩، ٧٠٧،
٧٣٤، ٧٤٧، ٧٥٥، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٧٧،
٧٨٤، ٧٩٥، ٧٩٧، ٨٠٨
الاشعري، ٦١، ٦٤٠
الأصيل، ١٣، ٤٩٥، ٧٢١، ٧٢٤، ٧٢٦
الإضافة، ٣١ـ٣٣، ١٢٢، ١٨٠، ٢٤٠ـ٢٤٣،
٢٥٦، ٢٧٢، ٢٩٤، ٢٩٧ـ٢٩٩، ٣٤٠،
٣٤٤، ٣٧٥، ٣٩٢، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤،
٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣٤، ٧٣٨
الإضافة الإشراقيّة، ٢٤٣، ٢٧٢، ٢٩٤، ٢٩٧،
٣٠٠، ٣٤٠، ٣٤٤، ٤٠٤، ٧٢٦
الاضافة الاعتباريّة، ٢٩٤
الإطلاق الذاتي، ٢٣٨
الاعـتباري، ٥٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٦٣، ٣٦٤،
٧٣١
الإعراض، ٢٨٥
الأعراض، ٤٨، ٨٧، ٩٠، ١٨٠، ٢٨٥، ٢٩٧،
٣٦٤، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٥٨، ٧١٠، ٧١٩،
٧٣٣، ٧٩٥
الأعيان، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٢٤١، ٢٤٢،
٢٤٩، ٢٥١، ٢٦٢، ٢٩٨، ٣١٠، ٣٢٠،
٣٩٤، ٤٠١، ٤٢١
الأعيان الثابتة، ٣٠، ٣٢، ٣٧ـ٣٩، ٤٤، ٤٩،
٨٠، ٢٣٧، ٢٤٠ـ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥١ـ٢٥٥،
٢٩٧، ٣٠٠، ٣٣٤، ٣٣٦، ٤٠٣، ٤٠٤،
٤٢٨، ٦٣٤، ٦٦٤، ٦٦٥
الأفعال، ٣١، ١٠٤، ١٥٦، ١٦١، ١٩٩، ٢٤٢،
٢٤٣، ٢٩٩، ٣٤٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٢٢،
٤٧٣، ٥٤٦، ٦٤٧، ٧٥٥
الاقتضاء الذاتي، ٢٠٥، ٤٣١، ٤٦٨، ٥٢٨
الاقتضاء الناقص، ٤٦٨
الامتناع الوقوعي، ١٧٦، ٣٣٦، ٤٩٦، ٥٦٢،
٥٦٦
الأمر الخارجي، ١١، ١٥، ١٧٠، ١٧٩، ١٩٧،
٢١٩، ٢٨٠، ٢٨٨، ٣١٧، ٤٩٤، ٧٢٥،
٨٠١
الأمـــر المـحال، ٤٦، ٥٤، ٧٩، ٣٧٠، ٤٣٣،
٦٠٨، ٧١٠
الأمر بـين الأمـرين، ٢٨، ٢٩، ٥٣، ٦٩، ٧٠،
٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٩٦، ١٠٠،
١٣٥، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٩٨، ٥٠١، ٧٣٤،
٧٣٥، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٣، ٧٥٥، ٧٥٧،
٧٦٢، ٧٦٦ـ٧٦٨، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٧٤،
٧٧٦، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٣، ٧٨٥ـ٧٨٨،
٧٩٣، ٧٩٤، ٨٠٥، ٨٠٧

الأمر والنهي، ٧٤، ٧٥، ٤٣٧، ٥٣٧، ٦٧٥، ٦٩٤، ٧٥٥، ٧٦٧، ٧٨٠، ٧٨٢، ٧٨٥
الإمكان الاستعدادي، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٣٢٠
الإمكان الذاتي، ٩٧، ٢١٢، ٢١٤ـ٢١٧، ٢٢٥، ٢٩٨، ٣٢٠، ٦٤١، ٧١٨ـ٧٢٢
الإمكان الذاتي الماهوي، ٢١٤، ٧٢٠، ٧٢١
الإمكان الماهويّ، ٩٨، ٢١٤، ٧٢١، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٦
الإمكان الوجودي، ٩٨، ٧٢٣، ٧٢٦
الإمكان الوقوعى، ٧١، ٥٤٠، ٥٧٨
الإمكان ماهوىّ، ٢١٤
الأمور القصديّة، ٥٧٨
الأُمور النفس الأمريّة، ٢٨٣، ٥٥٧، ٦٤٥، ٦٧٦، ٧٦١
الأوامر والنواهي المولويّة، ٦٩٣
الأوّل، ٤١، ١١٢، ١٩٤، ٢٦٢
الأوّليّة، ٢٤، ٦٤٥
الإيثار، ٣٥١
الإيجاد، ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٧ـ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٨٢، ١٠٨، ١١٠، ١٨٣، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٣٣، ٢٥١، ٤٠٠، ٤٣٣، ٤٣٥ـ٤٣٧، ٤٤٤ـ٤٤٧، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٤ـ٤٥٧، ٤٦٢، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٥، ٤٨٧، ٤٩٢، ٥٠٠، ٥٣٢، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٥٤، ٥٧٢، ٥٧٧، ٥٨٣، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٨ـ٦٠٠، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٦، ٦١٨ـ٦٢٣، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٥٣، ٦٦٨، ٦٧٠، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٨٠، ٦٨٦، ٦٨٧، ٧٠٩، ٧١٤، ٧٥١، ٧٥٧، ٧٦٤، ٧٩٧، ٨٠٣
الإيمان الإفاضيّ والإشراقيّ، ٥٦٥
الباطنية، ٣٧، ٢٦٦، ٢٨٥، ٤٨٩، ٥٠١، ٥٥٦، ٧٥٨
البديهة، ٢٢، ٢٤، ٢٥
البديهة الثانويّة، ٢٤
البسيط، ١٩٤، ٢٩٣، ٣١٥، ٣٦٤، ٦٨٤
البطون، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٧
البقاء، ٣٨٨، ٥١٤، ٧١١، ٧١٣، ٧١٩، ٧٣٥، ٧٣٧، ٧٣٩
التابعيّة، ١٦٦، ١٧٧
التالي، ٦٣، ٨٥، ٨٨ـ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٨، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١٣٤، ١٤٠، ١٦٤، ٢٣٥، ٢٥٠، ٤٢٧، ٤٣٦، ٧٣٧

التأثير، ٢٧، ٦٣، ٦٥، ٧٦، ٨٦، ٨٨، ١١٠، ١١٥، ١٢٤، ١٦٨، ١٩١، ١٩٥، ٢٠٥، ٣٠٦، ٤٢٢، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٨، ٤٩٨، ٥٢٧، ٥٧٢، ٥٩٥، ٥٩٦، ٦٠٤، ٦٢٢، ٦٤٧، ٦٦٩، ٦٧٠، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٥٦، ٧٦٥
التأثير بالفعل، ٢٧، ٤٩٢، ٥٩٦
التباين الذاتي، ٢٧٤، ٢٩١، ٣١٩، ٣٢٣
التباين بالذات، ١٢
التباين بتمام الذات، ١٨٤، ٢٢٢
التجرّد، ٣٠
التجلّيات الإمكانيّة، ١٨٦
التجلّي الإلهي، ٣٣
التخصيص، ٦٠، ٦٨، ١٢١، ١٣١، ٤٤٢
التخيير الإمكاني، ٥٧٨
الترجيح، ١٢٠
الترجيح بلامرجّح، ٨٨، ١٣٧، ١٩٠، ١٩١، ١٩٥، ٤٣٢، ٤٤١_٤٤٣، ٤٥٣_٤٥٨، ٦٠٢، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٦٨_٦٧٠
التركّب الاعتباري، ٣٦٣، ٣٦٤
التركيب، ١٣، ١٥٩، ٢٨٦، ٧١٩
التركيب الخارجي أو العقلي، ٧١٩
التزاحم، ٨٨، ٨٩، ٩٤، ١٩١_١٩٣، ١٩٦، ٦٣٢، ٧٦٥، ٧٧٨، ٧٨٨، ٨٠٥
التشبيه، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١، ٤١٨، ٤٢٨
التشخّص، ٥٢٤، ٥٦٤
التشكيك الخاصّي، ١١، ١٣، ١٤، ١٦، ١٥٨، ١٨٤، ١٨٦، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٧١_٢٧٤، ٢٩٣، ٢٩٥_٢٩٧، ٣١٥، ٣٤٤، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٨٢
التصديق، ٥٩، ١٢٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٦، ١٧٤، ١٧٥، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٨٨، ٣٧٥، ٤١٦، ٤٤٤، ٤٩٤، ٥٩٤، ٦٤٥
التصوّر، ١٤٦، ١٥٦
التعدّد، ١١_١٤، ١٦، ٣٥، ٤٤، ١٥٩، ١٨٤_١٨٦، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٧٣_٢٧٥، ٢٨٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٨، ٣٦٣، ٣٦٧، ٧٣٦
التعلّق، ٢٧، ٣٥، ١٢٢، ١٥٤، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٣١٤، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٨٦، ٤١٤، ٤٢٦، ٤٦١، ٦٨٤، ٧٢٢، ٧٢٤، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٣٠، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٨٨
التعيّن، ٣٥، ٣٦، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٦٨،

۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۴ـ۲۸۶،
۲۸۹، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۹ـ۳۱۳،
۳۲۲، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۶۱،
۳۶۷، ۳۹۴، ۴۲۴، ۴۲۸، ۶۶۴، ۶۶۵
التعيّنات، ۴۱، ۲۵۵، ۲۷۱، ۳۳۴، ۳۹۴
التعيّنات الاشتقاقيّة الاسميّة والفعليّة، ۳۳۴
التفويض، ۲۹، ۵۲، ۵۳، ۶۹، ۷۳، ۷۵، ۷۶،
۸۱، ۹۶، ۳۷۸، ۴۰۴، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۹۷،
۵۹۳، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۵،
۷۵۹، ۷۶۲، ۷۶۴، ۷۶۶ـ۷۶۸، ۷۷۰،
۷۷۱، ۷۷۳، ۷۸۵ـ۷۸۷، ۷۸۹، ۷۹۳
التقدّم الرتبي، ۷۵
التقيّد، ۱۴، ۲۹، ۳۰، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۷، ۷۸،
۸۰، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳،
۲۵۷، ۲۵۹، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۴،
۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۱۷،
۳۱۹، ۳۲۳، ۳۶۷، ۳۷۷، ۳۸۰، ۴۰۴،
۴۲۴، ۶۶۴، ۷۵۲
التقييد، ۵۶، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰،
۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۸۲، ۳۲۹، ۳۳۹،
۳۸۵، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۱
التكاليف، ۸، ۱۰، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۵، ۲۸، ۶۳،
۷۱، ۷۸، ۱۳۴، ۲۳۶، ۵۴۰، ۵۷۷، ۵۷۸،
۵۸۰، ۵۸۱، ۶۶۳، ۷۰۹
التكليف، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۱۱۶، ۱۲۷،
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۳۶، ۴۰۳،
۴۰۵، ۴۴۷، ۵۰۲، ۵۴۱ـ۵۴۳، ۵۴۹،
۵۵۷، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۲، ۶۵۶، ۶۵۹ـ۶۶۳،
۶۶۶، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۷، ۷۸۲
التمانع، ۸۷، ۸۸، ۴۵۸، ۶۳۲
التمايز الخارجي، ۱۸۵
التمكّن، ۲۲، ۵۹، ۶۲، ۷۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹،
۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۵ـ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۷۶،
۱۹۹، ۲۳۵، ۴۳۲ـ۴۳۴، ۴۴۲، ۴۵۰،
۴۵۱، ۴۶۰، ۴۸۰، ۴۸۵، ۴۹۰، ۵۳۱،
۵۷۲، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۸۳ـ۵۸۵، ۵۸۹،
۵۹۸، ۶۰۱، ۶۰۶، ۶۱۳، ۶۱۷، ۶۱۸،
۶۵۳، ۶۷۰، ۶۷۴، ۶۷۹، ۸۰۴
التنافي، ۱۱، ۳۱۴، ۳۲۶، ۳۹۵، ۶۰۵، ۷۶۷
التنزيه، ۲۵۸ـ۲۶۲، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸،
۳۶۸، ۴۲۸
التوارد، ۸۷، ۸۸، ۱۹۶
التوحيد الأفعالي، ۱۰، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۳۳،
۵۶۸، ۵۶۹، ۷۷۸، ۷۷۹
التوحيد الخاصّ الخاصّي، ۲۹۶
التوحيد الذاتي، ۳۱۶، ۴۲۷، ۴۲۸

التوحيد الذاتي والصفاتي، ١٧
الثبوت العلمي، ٢٣٨
الثواب، ٨، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ١١٦، ١٢٨، ١٣٤، ١٣٥، ٣٣٩، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٤٧، ٤٧٠_٤٧٢، ٤٨٣، ٤٨٨، ٥٠٢، ٥٣٢، ٥٣٥، ٥٤٦، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٨، ٥٨١، ٦٢٩، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٩٠، ٧٧١، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٥
الثواب والعقاب، ٨، ١٠، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ٦٣، ٨٤، ١١٦، ١٣٥، ١٨٨، ٢٣٦، ٣٣٩، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٧٠_٤٧٢، ٤٧٦، ٤٧٩، ٥٣٢، ٥٣٥، ٥٤٣، ٥٥٣_٥٥٥، ٥٥٧، ٥٥٩، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٧، ٥٨١، ٦٢٩، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٨٨، ٧٦٢، ٧٨٠، ٧٨٢، ٧٨٥، ٧٩١
الجاعل، ٢١٠، ٢١١، ٣٢٣، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١
الجامع، ٣٦، ١١٩، ١٢٢، ١٥٤، ٣١٧، ٤٤٠، ٤٤١، ٥٥١، ٥٨٠، ٦٣٦، ٦٧٣، ٧٤٠، ٧٤١
الجبر، ٧، ١٠، ١٧، ٢٣، ٥٢، ٦٠، ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٨١، ٨٣، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ١٠٦، ١١٤، ١١٦_١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٣٠_١٣٣، ١٣٥_١٣٧، ١٦٢، ١٧٦، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٣٧٤، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٢٢، ٤٣١_٤٣٣، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٦، ٤٤٩، ٤٦٣، ٤٦٤،٤٦٧، ٤٨٠، ٤٨٣، ٤٩١_٤٩٣، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٤٣، ٥٦٨، ٥٨٤، ٥٨٩، ٥٩٤، ٥٩٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦١٣، ٦٧٩، ٦٨٠، ٧٠٧، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٥، ٧٥٧، ٧٥٩، ٧٦٤، ٧٦٧_٧٧١، ٧٧٨، ٧٨٣
الجبر الأشعري، ١١٦، ١٣٧، ١٤١، ١٩٤، ٢١٥، ٢٣٥، ٤٥٢، ٤٧٠، ٤٩٣_٤٩٧، ٦٠٩، ٧٩١، ٨١٢
الجبر المعتزلي، ١٣٧
الجعل، ٨١، ٨٣، ٤٥٧، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٩٥، ٥٦٠، ٥٦٧، ٥٨٠، ٦٦١، ٦٨٤، ٧٠٠، ٧٠٢
الجعل التكويني، ٧٤
الجعل المركّب، ٣٢٣
الجنس، ٢٩١، ٥٠٤، ٥١٣، ٥٢٤
الجواهر، ٨٧، ٩٠، ٢٩٧، ٣٦٤، ٧١٩، ٧٣٣

الجوهر (جوهر)، ١٠٤، ٢٩٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٥٦٠
الجهاد الأكبر، ٤٩١، ٥١٦، ٥٣٠، ٥٦٥
الجهل، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٧، ٣٤٥، ٣٥٩، ٦٢٦، ٦٤٥، ٧٩١
الحادث، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٢، ٧١١، ٧١٣، ٧١٤_٧١٦، ٧١٩، ٧٢٧، ٧٩٩
الحدوث، ١٩٠، ١٩١، ٢٥٧، ٤٨٧، ٥١٤، ٦٣٦، ٧١٠_٧١٢، ٧١٦، ٧٢٢
الحرام العقلي، ٥٥٢
الحركةَ القسريّة، ١٥٦
الحسن الفاعلي، ٨، ٢٨، ٥٢٩، ٥٤٠، ٦٤٥
الحضرة الواحديّة، ٢٩٩، ٤٠١
الحقيقة، ٤٥، ٥٢، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٧٠، ٢٨٦، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٣، ٣٧٩، ٤٠١، ٤١٢، ٤١٤، ٤٥٠، ٧٣٧
الحكم الشرعي، ٥٤٤، ٥٤٥، ٧٦٢
الحكم العقلي، ٥٤٤
الحكم الفعلي، ٥٤٦، ٥٤٨
الحكم غير الفعليّ، ٥٨٠
الحكمة المتعالية، ١٨٤، ٢٧٥، ٢٩١، ٣٦٣
الحمل الأوّلي، ٧٢٠، ٧٢١
الحمل الشائع، ١٢، ١٣، ١٠٢، ١٤٤، ١٤٩، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢١، ٢٨٢، ٣٠٤، ٣٣٧، ٣٤٠، ٤٩٥، ٥٤٧، ٦٤٧، ٧١٤، ٧٢١، ٧٢٣، ٧٣٢، ٧٣٨
الحمل الشايع، ١٣
الحيثيّات الذاتيّة، ٥٥
الحيثيّة الإطلاقيّة، ٢٣١، ٣٨١، ٣٨٤
الحيثيّة التعليليّة، ٢٩، ١٩٧، ٢٦٩، ٣١٩
الحيثية التقيديّة و التعليليّة، ٤٧، ٤٢٠، ٤٢٨
الحيثيّة التقييديّه، ٢٦٩، ٣١٩، ٣٧٣
الحيثيّة الذاتيّة، ١٤، ٥٥، ٥٧، ٣٣٧، ٣٩٩، ٥٢٥، ٥٦٣
الحيثية الواحدة، ٤٧
الخروج الموضوعي، ٦٨
الخشية الدائمة، ٣٥١
الخلف، ٤٣، ٦٤، ٧٢، ٩١، ١٢٠، ٢٠٤، ٢٢٩، ٢٣٤، ٣١٤، ٣٢١، ٣٨٥، ٣٩١، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٤٩، ٤٥٣، ٤٥٩، ٤٩٧، ٦٠٥، ٦٣٣، ٦٦٨، ٧٥٣، ٧٦٨، ٧٧٠، ٧٨٨
الخلق والإيجاد، ٣٩٩
الداعي الإمكاني، ١٣٣، ٥٤٢، ٥٦٩، ٥٧٨، ٥٨٠، ٦٥٩
الداعي الإمكاني الوقوعي، ٥٤٢، ٥٨٠، ٦٥٩

الدلالة الظنّيّة النوعيّة، ٩٥، ٤٢٩
الدليل الإنّي، ٦٦٨
الدليل النقضي، ١١٨
الدور والتسلسل، ٢٠، ٤٣، ٦٩، ٩٩، ٢٣٤، ٥٠٠، ٦٣٥
الذات، ١٠ـ١٢، ٣٤، ٥٢، ٥٩، ٨٧، ١٠٢، ١٠٩، ١١١، ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٤٠، ١٥٢، ١٦١، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٤، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٨٠، ٢٨٤، ٢٩٥، ٣٠٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٩٩، ٤٠١، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٩، ٤٣٨، ٤٦٨، ٤٧٤، ٤٩٤، ٥١٣، ٥٣٣ـ٥٣٦، ٥٤٣، ٥٦١، ٥٦٥، ٥٨٥، ٥٨٦، ٦٢٤، ٦٨٢، ٦٨٣، ٧١١، ٧٢٠، ٧٢٣ـ٧٢٥، ٧٢٧، ٧٣٢
الذّاتيّات، ٨١، ٨٤، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٦، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٩، ٥١٩، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣١ـ٥٣٥، ٥٣٧، ٥٣٩، ٥٤٣، ٥٥٩، ٥٦٣، ٥٦٧، ٥٨٢، ٥٨٤، ٧٢٠
الذهن، ١٥، ٤٩، ٥١، ٥٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٤٨، ١٥٠ـ١٥٢، ١٥٦، ١٦١، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ٢٢١، ٣٢٣، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٢، ٥٢٣، ٥٥٧، ٧٣٤، ٧٦١، ٧٩١
الربط، ٣٤، ٢١٠، ٢٧٢، ٢٩٩، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٩٧، ٥٨٦، ٧٢٩
الرضا، ١٤٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٨، ٣٥١، ٤٧٥، ٥٦٥، ٦٣٠
الرفع، ٨٠٤
السالبة بانتفاء الموضوع، ١٧٥، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٣٧، ٣٠٨، ٣٥٢، ٣٨٠، ٦٥٥، ٧٥٠، ٨٠٤
السعادة والشقاوة، ٨٤، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٨٢، ٤٩١ـ٤٩٤، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠١، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥١٠، ٥١١، ٥١٤، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣١ـ٥٣٧، ٥٣٩، ٥٤٣، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٧، ٥٨١، ٥٨٢
السلب التحصيلي، ٢٤٧، ٢٨٢
السلب الكلّي، ٤٠٦
السوى، ٣٤، ٤٠، ٢٥١، ٢٥٤، ٣٣١، ٣٣٥
الشرط، ٢٧١، ٢٩٨، ٤٥٢، ٤٨٠، ٥٤٨، ٦٠٤، ٧٤٢، ٧٦٤
الشرط المتمّم، ٤٧٣

الشوق والاشتياق، ٤٤٤
الشهودي، ٢٨، ٧٩٩
الصفات الثبوتيّة، ١٩٤، ١٩٦، ٣٥٤، ٤٢٨، ٧٩٤
الصفات السلبيّة، ٣٧٢، ٤٢٧
الصفات النفسانيّة، ٢٨٦، ٣١٨، ٤٣٩، ٥٠٢، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥١٥، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٧ـ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٧، ٥٣٩، ٥٧٠، ٥٧٣، ٥٨٣
الصورة الذهنية، ٤٩، ٥١، ٥٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨ـ١٥٠، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ٣٥٧، ٣٦٠
الضرورة، ١١٦، ٢٩٧، ٤٣٩
الضرورة الأزليّة والأبديّة، ٣١٨
الضعيف، ١١ـ١٣، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٤٦٢
الظاهر، ٣١، ٣٢، ٤٠، ٤٦، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٩٩، ٣٢٩، ٤٠٠، ٤٠١
الظاهريّة، ٣٧، ٤٨٩، ٦٢٧
الظلّ الثاني، ٣٢، ٤٠، ٢٥٤
الظنّ، ٩٥، ٢٤٣، ٢٧٢، ٣٠٩، ٣٤٣، ٣٦٦، ٤٢٣، ٤٦٣، ٥١٠، ٥١٢، ٥٢٠، ٥٧٠، ٧٥٨، ٧٩٨
الظنّي، ٥٠، ٩٥، ٩٦، ١٤٦، ٤٢٣، ٥٠٤، ٦٧٦، ٧٠٦
الظهور، ٤٤، ٩٥، ٢٥٧، ٢٧٠، ٢٩٨، ٤٠٧، ٤٢٩، ٧٠٦
العارض، ٣٧، ٢٣٢
العارضة، ١٢، ٥٢، ٢٤٧، ٥٤٦، ٥٨٤
العالم المجرّد، ١٤٣، ٣٨٢
العبد، ٢٥، ٣١، ٣٢، ٥٣، ٧٤، ٧٦، ٨٥، ٨٦، ٨٨ـ٩٣، ٩٥، ٩٧، ٩٩ـ١٠١، ١٠٤، ١٠٦ـ١١٠، ١١٢ـ١١٥، ١١٩، ١٢١، ١٣٥ـ١٤٢، ١٥٥، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٣ـ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٩ـ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٤٢، ٢٩٨، ٣٤٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٧٠، ٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٩٤، ٤٩٦، ٥٧١، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٣٠، ٦٦٦، ٦٧٥، ٦٧٩، ٦٨١، ٦٨٣، ٧٠٠، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٥، ٧٥٧، ٧٦٢، ٧٩٨
العبوديّة، ٣١، ٣٢، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٤٠، ٤٠١، ٥١٧، ٥٥٣، ٥٦٦، ٦٣٠، ٧٧٥
العدليّة، ٢٥، ٥٢، ٦١، ٦٣، ٦٤، ٧٠، ٨٣، ١٣٣، ١٥٦، ١٧٦، ١٩٠، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤٩، ٤٥٣، ٤٧٣، ٤٧٤،

٤٧٦، ٤٧٧، ٤٨٦، ٤٩٤، ٥٥٤، ٥٨٩، ٥٩٥، ٥٩٩، ٦٠٢، ٦٣٢، ٦٧٣، ٦٧٩، ٦٨٢، ٦٩٨، ٧٠٧، ٧٥٩، ٧٦٠

العدم، ١١، ١٢، ١٨_٢٠، ٢٢، ٢٧، ٣٤، ٤٧، ٥٤، ٥٧، ٥٨، ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٩٦، ١٥٩، ١٧٦، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٧، ٢١٠، ٢١٢_٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٦، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٩٦، ٣١٠، ٣١٤، ٣١٦_٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٤٥، ٣٧٣، ٣٨٨، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٣٨، ٤٥٦، ٤٦٨، ٤٩٤، ٥٦٢، ٥٨٥، ٥٩٣، ٥٩٦، ٦٠٥، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٣٣، ٦٣٦_٦٤٢، ٦٦٩، ٧١٢، ٧٢٠_٧٢٤، ٧٢٨، ٧٣٩، ٧٤٦، ٨٠١

العدم الأوّل، ٢٢٣

العدم الثاني، ٢٢٤

العرفان، ٥٢، ١٨٧، ٢٥٠، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣٢٧، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٥، ٣٦١، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٨١، ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤١١، ٤٢٥، ٦٣٠، ٦٦٥

العرفان الاصـطلاحي، ٥٢، ٥٣، ١٨٦، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٧٥، ٢٧٦، ٣٩٤، ٧٠٧

العـرفان الإفـاضي الشـهودي، ٢٦١، ٢٧٦، ٣٢٤، ٣٣٦، ٣٤٦

العرفان الشهودي، ٣٧٧، ٤٢٥

العرفان الشهودي والإفاضي، ٢٨٤

العـقاب، ٨، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ١٢٨، ١٣٤، ١٨٨، ٢٣٦، ٣٣٩، ٤٠٣، ٤٠٥، ٤٢١، ٤٧٠_٤٧٢، ٤٧٩، ٤٨٣، ٥٠٢، ٥١٥، ٥٣٥، ٥٤١، ٥٤٣_٥٥٥، ٥٥٩، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٨١، ٦٢٩، ٦٤٤، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٦، ٦٨٨_٦٩٠، ٧٦٩، ٧٧١، ٧٨٢، ٧٩١، ٧٩٣

العقل، ١١، ١٣، ٣٤، ٤٦، ٤٩، ٥١، ٥٦، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٥١، ١٧٠_١٧٢، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٦٤، ٢٦٧_٢٦٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٣، ٣٠٠، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٤١_٣٤٤، ٣٧٦، ٤٥٤، ٤٨٥، ٥٣٢، ٥٤١، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٥٠، ٥٧١، ٦٠٣، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٦٦

العقل الأوّل، ٢١٨

العقل الثاني، ٢١٨
العقل العاشر، ٢١٨
العقل الهيولاني، ٣٢٠، ٥٥٢، ٦٢٧
العقول الطوليّة، ٢١٨
العقول الكلّيّة، ٢٩٨
العقول المتكافئة العَرْضيّة، ٢١٨
العلل التكوينيّة، ٢٢، ٢٣، ٢٠٩، ٥٠٠، ٦٣٣، ٦٤٧، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٦٥
العلم، ٢٤، ٤٨، ٤٩ـ٥٢، ٥٤، ٨٣، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠٣ـ١٠٦، ١١٧، ١٣٨، ١٤٣ـ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٥ـ١٥٧، ١٥٩ـ١٦١، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠ـ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠ـ١٨٣، ١٨٧، ٢٣٩، ٢٦٦، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٥٧ـ٣٦١، ٣٨٢، ٣٩٤، ٤٠٩، ٤١١، ٤٢٣، ٤٦٨، ٥٤٦، ٦٣٥، ٦٤١، ٦٧٢، ٦٨٠، ٦٨٥، ٦٩٧، ٦٩٩، ٧٦١
العلم الإجمالي، ١٥٧، ١٦٠، ٤٥٨، ٤٥٩، ٦٠٣، ٦٦٨، ٧٩١
العلم الأزلي، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٧ـ١٤٩، ١٥٤، ١٦٤، ١٦٦ـ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٥، ٥٦٠
العلم الإفاضي، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٣٢٥ـ٣٢٧، ٤٧٤، ٥٦٥
العلم الاكتسابي، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٥٠، ٣٥٣
العلم التصديقي، ١٤٩
العلم التفصيلي، ١٠٤، ١٠٥، ٤٥٨، ٤٥٩، ٦٠٤، ٦٦٨
العلم الحصولي، ٤٩، ٥١، ٥٢، ١٤٣ـ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٦١، ١٦٩، ١٧٢، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٩، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٥١٧
العلم الحصولي الانفعالي، ١٧٢، ١٨٢، ١٨٩
العلم الحصولي الفعلي، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩ـ١٥١، ١٦١
العلم الحضوري، ٢٤، ٤٩، ٥١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١١٦، ١١٧، ١٤٣، ١٥٢، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤١٩، ٤٢٦، ٤٥٣، ٤٥٤، ٥٠٧، ٥١٦، ٥٦٦، ٦٠٢
العلّة التامّة، ٩، ١٧ـ١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٥٩، ٦٠ـ٦٨، ٧٠ـ٧٢، ٨٠، ٨١، ٨٩، ١٠٧، ١٠٩، ١١١، ١١٣ـ١١٦، ١٢١، ١٢٤ـ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠ـ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٦٤، ١٧٦، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠ـ٢٠٧، ٢٢٣ـ٢٣٠، ٢٣٥

٣٢٦، ٣٥٧، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٦،
٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٤ـ٤٥٨، ٤٦٠ـ٤٦٤،
٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٦،
٤٧٨ـ٤٨٠، ٤٨٣ـ٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩١،
٤٩٦، ٤٩٩، ٥٢٩، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٦،
٥٧٢، ٥٧٣، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٦،
٥٨٧، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٧ـ٦٠١،
٦٠٦، ٦٠٨ـ٦١٤، ٦١٦ـ٦٢٠، ٦٢٣،
٦٢٤،٦٢٦،٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٥٣ـ٦٥٥،
٦٥٧، ٦٥٨، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٦٧ـ٦٧٠،
٦٧٢، ٦٧٤، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٨٢، ٧٤٣،
٧٤٤، ٧٤٦، ٧٤٩، ٧٥٠ـ٧٥٢، ٧٦٠،
٧٦٦، ٧٦٧، ٨٠١، ٨٠٣ـ٨٠٥
العلّة التامّة التكوينيّة، ٨٠١
العلّة الفاعليّة، ٨، ٩، ١٦، ١٨، ٢٧، ٥٩، ٦٠،
٨٨، ١١٠، ١٢٤، ١٧٦، ١٧٧، ٢٠٤، ٢٠٥،
٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٤٣١ـ٤٣٤، ٤٤٥،
٤٥٩، ٤٦٧، ٤٨٢ـ٤٨٤، ٥٦١، ٥٦٩،
٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٢، ٥٩٤، ٥٩٧، ٥٩٨،
٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٩، ٦١١، ٦١٤ـ٦١٦،
٦٣١، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٦٢، ٦٧٢، ٦٨٥،
٧٣٩، ٧٤١ـ٧٤٤، ٧٤٦، ٧٤٧
العلّة القابليّة، ٨، ٩، ١٤، ١٥، ١٨، ٥٦، ١٢٠،
١٩٢، ٢١٣، ٣٢٦، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٥٥،
٤٧٨، ٥٠٠، ٥٦٩، ٦٤٧، ٦٥٧، ٧١١،
٧٤٤، ٧٤٥
العلّة المعدّة، ٩، ٢٦، ٢١٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٣٩٦،
٥٠٠، ٥٩٣، ٦٤٢، ٧١٢، ٧٤٣، ٧٤٦
العلّة الناقصة، ٦٣، ١١١، ١٢٤، ٥٨٧
العلّيّة والمعلوليّة، ٣٤٠، ٧٣٥، ٧٣٦
العمل الاختياري، ٨٣، ١٠٣، ١٠٥
العمل القبيح، ٤٧١، ٥٤٠، ٥٧٤، ٥٧٧، ٦٦٤
العوارض المشخّصة، ١٢، ٢٩٠، ٢٩١، ٥٦٤
الغاية القصوى، ٢٥٨
الغرائز، ٥٢٦، ٥٥٢
الغرض الأقصى من خلقة، ٥١٦، ٥٦٦، ٥٦٨،
٦٢٨، ٧٩٤
الغيب المطلق، ٢٧٠
الفـاعل، ٨، ٩، ١٨، ١٩ـ٢٤، ٢٦ـ٢٩، ٥٢،
٥٨ـ٦٢، ٧٠، ٧٦، ٧٧، ٨١، ٨٢، ٨٣،
١٠٠، ١٠١، ١٠٨ـ١١٠، ١١٤، ١١٩،
١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٦،
١٤٣،١٤٥، ١٥٠، ١٥٣ـ١٥٨، ١٦٠ـ١٦٣،
١٦٩، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ٢٠١ـ٢٠٣،
٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٣، ٢٥٨، ٢٦٠، ٣٧٦،
٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٤٢،

٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٨ـ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٦٠، ٤٦٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٧، ٤٨٠ـ٤٨٣، ٤٨٦ـ٤٩٢، ٤٩٨ـ٥٠٠، ٥٤٨، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٦، ٥٦٩، ٥٧١، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٠، ٥٩٢ـ٥٩٥، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦٠١، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١١، ٦١٤ـ٦١٧، ٦٢١، ٦٣٣ـ٦٣٥، ٦٤٢، ٦٤٤، ٦٤٣، ٦٤٥، ٦٤٧ـ٦٥٠، ٦٥٢، ٦٥٥، ٦٦٠، ٦٦٧، ٦٧٠، ٦٧٤، ٦٨١، ٦٨٤، ٧٠٧، ٧٢٩، ٧٣٨ـ٧٤١، ٧٤٣، ٧٤٧، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٧٤، ٧٨٨، ٧٩٦، ٧٩٨، ٧٩٩

الفاعل القـادر، ٢٨، ٥٩، ٦٠ـ٦٦، ٦٨ـ٧١، ٧٨، ٨٢، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧ـ١٠٩، ١٢٠، ١٢٥ـ١٣٣، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٤ـ١٥٦، ١٧٣، ٢٠١ـ٢٠٣، ٢٠٥ـ٢٠٧، ٤١٦، ٤٣٢ـ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٤ـ٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٥ـ٤٥٩، ٤٦٢ـ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٨٣ـ٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩١ـ٤٩٣، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤٣، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٧٢، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٨١ـ٥٨٤، ٥٨٦، ٥٩٢ـ٥٩٩، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٥ـ٦٠٨، ٦١٠، ٦١٣ـ٦١٦، ٦١٨ـ٦٢٣، ٦٢٥، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٥٣، ٦٥٥، ٦٥٧، ٦٥٩، ٦٦٢، ٦٦٩، ٦٧١، ٦٧٣، ٦٧٩، ٦٨٠، ٧٠٥، ٧٤٥، ٧٥٩، ٧٧٧، ٨٠٥

الفاعل المباشر، ٢٠، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٥٩

الفاعل المختار، ٨٣، ١٥٢

الفـاعل النـاقص، ١١٩، ١٢٤، ١٣٧، ١٥٦، ٤٨٠، ٥٨١، ٦٧٩

الفـاعل بـالتجلّي، ١٥٦، ١٦٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٧

الفاعل بالتسخير، ١٦٢

الفاعل بالجبر، ١٦٢

الفـاعل بـالرضا، ١٤٣، ١٥٦ـ١٥٨، ١٦٠، ١٨٤، ١٨٧

الفاعل بـالطبع، ٦٦، ٨٢، ١٠١، ١٠٨، ١٢٥، ١٢٧، ١٣١، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٢، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٤٤٥، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٧٣، ٤٨٧، ٥٨٧، ٥٩٢ـ٥٩٤، ٦١٤، ٦٧٠

الفاعل بالطبع أو بالتسخير، ٤٨٧

الفـاعل بـالعناية، ١٤٣، ١٥٦، ١٦١، ١٦٣، ١٧٣، ١٧٤

الفاعل بالفعل، ١٨، ٨٢، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٥١
الفاعل بالقصد، ١٥٦، ١٦٣
الفاعل بالمباشرة، ٨١، ٢١٥، ٤٦٤
الفاعليّة، ٧، ٩، ٦٠، ٦٩، ١١٣ـ١١٥، ١١٨، ١٥٦، ١٥٧، ٢٠٥، ٣٠٦، ٤٥٩، ٤٧١، ٤٩٤، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٥٠، ٥٦٢، ٥٩٦، ٥٩٧، ٦٧٨، ٦٨٣، ٧٨٧
الفرد الحقيقيّ و الجزئيّ، ٥٦٤
الفصل، ٢٩١، ٥٠٤، ٥٢٤
الفلك الأوّل، ٢١٨
الفيض المقدّس، ٣٠٠، ٣٤٤
الفيض المقدّس المنبسط، ٣٠٠
الفيض المنبسط، ٢٧٢، ٤٠٤
القائمُ بالغير، ٢٨٦، ٦٢٤، ٦٣٧، ٧١٣، ٧١٤
القـــابل، ٩، ١٨، ١٥٢، ٢٠٩، ٢٢١، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٦٠، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٠٠، ٣١٣، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٦٤، ٤٢٠، ٤٧١، ٥٦١ـ٥٦٣، ٥٦٦، ٥٨٧، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦
القادر، ٢٠، ٥٣، ٥٨، ٦٤، ٦٧، ٦٩، ٧٥، ٧٦، ٨٠ـ٨٣، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٣، ١١٩، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٥، ١٥٦، ١٧٥، ٢٠٤، ٢٠٧، ٤١٦، ٤٢٢، ٤٣٣، ٤٤٠، ٤٤٥، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٦ـ٤٧٨، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٩١، ٥٠١، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٩، ٥٦٦، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٣، ٥٧٧، ٥٨٥، ٥٨٧، ٥٩١، ٥٩٨، ٦٠٠، ٦٠٢، ٦٠٤، ٦١٧، ٦١٨، ٦٢٣، ٦٢٨، ٦٣٢، ٦٥٥، ٦٥٧، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٧٠، ٦٧٥، ٦٨٢، ٦٨٨، ٧٠٧، ٧٥٠، ٧٦٩، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٨٤، ٨٠٥
القبح الفاعليّ، ٨، ٥٤٧، ٦٤٥
القبح الفعلي، ٨، ٦٤٦
القبض والبسط، ٧٤، ٦٧٥
القدر، ٥٣، ٧٢، ٧٣، ١١٩، ٢٧٣، ٤٤١، ٧٥٥، ٧٦٨، ٧٨١، ٧٨٦
القـــدر المشـترك، ١١٩، ١٨١، ٢٧٣، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٧٠، ٥٥١، ٦٣٦، ٦٧٢، ٧٣٩
القـــدرة، ٢٢، ٥٨، ٦٥، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٧، ٩٤، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨ـ١١٠، ١١٤ـ١٢٦، ١٢٩، ١٣١، ١٤٥، ١٦٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠١ـ٢٠٣، ٢١٥، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤٢٠، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٨، ٤٥٦، ٤٥٨،

٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٧٨، ٥١٧، ٥٢٥، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٤، ٥٤٩، ٥٥٧، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٢، ٦١٦ـ٦١٨، ٦٢٠ـ٦٢٣، ٦٢٥، ٦٤٤، ٦٥٢، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦٨ـ٦٧٠، ٦٧٣ـ ٦٧٥، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٨٠ـ٦٨٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٧

القرب العلمي، ٤١٤

القرب الوجودي، ٤١٤

القرينة العقليّة، ٥٠، ٣٧٠، ٣٧٨، ٣٨٤، ٣٨٨، ٤٢٥، ٧٦٢

القرينة القطعيّة، ٥٠، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٨، ٣٨٤، ٤٢٥، ٥٠٩، ٥١٢، ٥٢٠

القضاء الضروري اللازم الإلهيّ، ٤٩٦، ٥٣٩، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦٦، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٦، ٥٨٢

القضاء اللازم، ٤٧١

القطع، ٢٥، ٥٠، ٥٤، ٨١، ٩٥، ٩٨ـ١٧٠، ١٨٨، ٣٤٩، ٣٦٠، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٢، ٤٠٦، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٧٢، ٥٠٩، ٥١٢، ٥١٥، ٦٨٥، ٦٩٨، ٧٠٢، ٧٠٤، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٧٣، ٧٩١

القطع بالصدور، ٣٦٦

القلب، ٢٦٨، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٤، ٣٥٧، ٤١١، ٤١٣، ٤٢٠، ٤٧٤، ٥١٧، ٦٣٠

القوابل، ٤٤، ٤٥، ٢٧١، ٣٦٣، ٥٦١

القيام الحلولي، ١٤٤

القيام الصدوري، ١٤٤، ٤٢٦

القيد، ١٥، ٤٧، ٥٧، ١٨٥، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٥٧، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٢، ٣٠٣، ٣١٣، ٣١٧، ٣٧٧، ٤٠٢، ٥٢٥، ٥٥١

القيد الاعتباري، ٥٧

القيود، ٣٠، ٣٦، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٥، ٣٦٨، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٢، ٥٤٧

الكسب، ٤٠٤، ٦٣٣، ٦٤٧، ٦٥٦، ٦٨٩، ٦٩١

الكشف التفصيلي، ١٥٨، ١٦٠، ١٨٤

الكشف والشهود، ٥٤، ٢٤٦، ٣٩٥

الكلّيّات، ٢٩١

الكلّي الطبيعي، ٢٨٦

الكمال العلمي، ٦٢٦

الكيفيّات النفسانيّة، ١٠٢، ٤٢٥، ٥٥٧

اللّابشرط المفهومي، ٢٤٧

اللّا بشرط الوجودي، ٢٤٧

المادّة والصورة، ٣٠، ٥٧

المانع، ٢٠، ٢١، ٥٩، ٧٠، ٨١، ١٦٧، ١٩٢،

١٩٦، ٣٢٦، ٤١٦، ٤٤٤، ٤٦٣، ٤٩٧، ٥٠٠، ٥١٥، ٥٣٦، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٦٦، ٥٩٥، ٧٤٤، ٧٦٥، ٧٦٩، ٧٧٧، ٧٧٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٤

الماهيّات الممكنة، ٢٩ـ٣٢، ٣٧، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٥ـ٥٨، ٧٨ـ٨٠، ٢١٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤١ـ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢ـ٢٥٤، ٢٦٥، ٢٧١، ٢٩٤، ٢٩٨، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٦٧، ٣٩٤، ٤٠٣، ٤٢٤، ٦٦٤، ٦٦٥

المبادي التصديقيّة، ٢٦٦، ٧٦١

المباشرة، ٩٧

المتكثّر، ١١، ٣٠، ٢٩٣

المتواطئ، ١٤، ١٦

المِثْل، ٣٦٨

المُثُل الأفلاطونيّة، ٢١٨

المجالي، ٧٩، ٢٣٨، ٢٥٨، ٢٧١، ٢٩٥، ٢٩٨

المجعول بالأصالة، ٥٦٠

المجعوليّة، ٢١٠، ٢١٣

المحتاج، ٢٩، ٥٠، ٦٣، ٩١، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ٢٠١، ٢٣٤، ٢٧٩، ٣٦٤، ٣٧٤، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٣، ٤١٤، ٤٣٤، ٤٣٨، ٤٤٢، ٤٥٢، ٤٨٠، ٥٠٩، ٥٢٠، ٥٣٧، ٥٩٠، ٥٩٣، ٦٠٠، ٦٠٥، ٦١٠، ٦١١، ٦١٤، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٣١، ٦٦١، ٦٧٢، ٦٧٧، ٧١٦، ٧١٩، ٧٢٢، ٧٢٤، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٣١، ٧٣٣، ٧٧٨

المحدود، ١٣، ٥٦، ٥٧، ١٩٤، ٢٤٩، ٢٦٠ـ٢٦٢، ٢٧٨، ٢٨٢، ٣١٤ـ٣١٦، ٧١٨ـ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٣٨، ٧٤٣

المحمولات بالضميمة، ١٨٥، ٢١١

المحمولات من صميمه، ١٨٠، ١٨٥، ٢١١، ٥٦٣

المحمول من صميمه، ٧٩، ٢٤٦، ٢٨١، ٢٩٣، ٣٣٧، ٣٨٥، ٥٢٤، ٥٣٥، ٧٢٣، ٧٣٣

المختار، ٢٦، ١٠٥، ١٢١، ١٣٠، ١٣٢، ١٥٦، ١٦٢، ٢١٦، ٢٣٦، ٣٢٤، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٧٥، ٧٤٤، ٧٥٩، ٧٩٧

المراتب العقليّة والعينيّة، ٢٧١

المرجّح، ٥٩، ٦١، ٦٤، ٦٦، ٧١، ٩٢، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٩، ١١١ـ١١٣، ١١٩، ١٢١ـ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٦، ٢٠١، ٢٠٥، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٤ـ٤٣٧، ٤٤٠، ٤٤٢ـ٤٤٦، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٧٢، ٤٨٠ـ٤٨٦، ٤٩٢، ٤٩٨، ٥٢٩، ٥٤٠، ٥٤٣، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٢،

٥٨٤، ٥٩٠ـ٥٩٢، ٥٩٦، ٥٩٩، ٦٠١ـ٦٠٨، ٦١٠، ٦١٤، ٦١٦ـ٦١٩، ٦٢١، ٦٢٤، ٦٣٢، ٦٥٢، ٦٥٥، ٦٥٧ـ٦٦٠، ٦٦٧، ٦٦٩ـ٦٧٥، ٦٧٧، ٦٧٩ـ٦٨٢، ٦٩٣، ٧٤٥، ٧٥٠، ٧٦٦، ٨٠٣

المزاج، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥٧٠، ٦٤٥

المزايلة، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٣، ٤٠٢

المسبوق بالإرادة، ١٦٢، ٤٤٧، ٥٨١، ٥٨٩

المشاهدة، ٢٢، ٣٢٦، ٣٧٦

المشاهدة الباطنيّة، ٢٤

المشتقّ الوصفي، ٧٣٢

المشروط، ١٢٨، ٥٦٥

المشيّة والإرادة، ٤٣٦، ٤٣٧، ٥٩٧، ٧٧٧

المطابقة، ٥١، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠، ١٧١، ١٧٩، ١٨٠، ٢٩٢، ٣٦٠

المطلق، ١٣، ٢٩، ٣٥، ٣٧ـ٤٠، ٤٥، ٥٥، ٥٦، ٥٩، ١٢٤، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٦ـ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٦ـ٢٥٨، ٢٦٠ـ٢٦٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣١٢، ٣١٣ـ٣١٧، ٣١٩، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٨، ٤٠١، ٤١٦، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٦، ٥٥١، ٥٦٥، ٥٦٧ـ٥٦٩، ٥٩٥، ٦٣٠، ٦٥٠، ٦٥١

المظاهر، ٣٥، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ٧٩، ٢٣٨، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٦، ٣٣٤

المظاهر الاشتقاقيّة، ٣٣٤

المظهر، ٤٤، ٢١٦، ٢٥٧، ٢٧٠

المعبود، ٣١، ٣٢، ٥٠، ١٨٧، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٦٦، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٤، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤

المعجزة، ٦٦٤، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠٩

المعقولات الأوليّة، ٧٩، ٥٧٩

المعقولات الثانية، ١٨٥، ٢٧٧، ٢٩١، ٣١٧

المعقول الثانوي، ٢٨١

المعيّة، ٣٧٣، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٨

المعيّة التكوينيّة، ٣٨٢

المعيّة العلميّة، ٣٧٣

المعيّة القيّوميّة الذاتيّة، ٣٧٣

المعيّة مع الغير، ٣٧٣

المغايرة الوجوديّة، ٣٨٣

المفهوم الكلّي، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٨٧

المفيض، ٢٢٤، ٢٦٧، ٣٢٤، ٣٢٥

المقارنة، ٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٤٠٢

المقارنة الاتّفاقية لا اللزوميّة، ٨
المقدّم، ٨٥، ٨٨ـ٩٥، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ٤٢٧، ٤٣٦
المقدوريّة والاختياريّة بالواسطة، ٥٠٢
المقولات الأوّليّة، ٢٩٠، ٢٩١
المقولة، ٥٦
المقوّم، ٢١٩، ٢٢٠، ٣١٠، ٣٢٢، ٥٠١، ٥٨٩
المــقيّد، ١١، ٣٨، ٥٧، ١٥٩، ١٧٢، ١٨٠، ١٨٥، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠ـ٢٦٢، ٢٨٢، ٢٨٩، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥ـ٣٠٨، ٣١٢ـ٣١٤، ٣١٧، ٣١٨، ٣٥٨، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٧، ٤٠٢، ٥٥١، ٥٦٤، ٦٤٨
الملكيّة التكوينيّة، ٧٧٢
المـنع، ٧٧، ٤٢٢، ٥٠٨، ٥٣٨، ٥٤٥، ٥٥١، ٥٧٨، ٧٧٢، ٧٨٨، ٧٩٥، ٨٠٠، ٨٠٤
المنع الإمكانيّ، ٥٧٨
المــوجد، ٨، ٩، ١٠، ٢١، ٦٩، ٢١٠، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧ـ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣ـ٢٣٥، ٣٣٧، ٣٩٩، ٤٦٧، ٤٧٠، ٤٩٣، ٥٩٤، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٤٣، ٦٤٩، ٦٨٤، ٦٨٦، ٧٠٧، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٤٠
الموجود المطلق، ٤٥
المؤثّر بالفعل، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٥٥، ٧٤٥
النبوّة، ٤١٠، ٦٩٩، ٧٠٠
النظام التامّ الإلهي، ٥٧٦
النفس، ٢٤، ٤٩، ٥٢، ٥٤، ٧٩، ١٠٢، ١٠٩، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٦، ١٨٧، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٦٦، ٢٧٦، ٢٨٤، ٣٢٥ـ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٧، ٤٠٩، ٤١٢ـ٤١٤، ٤٧٤، ٤٩٠، ٥٠١، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٥، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٣٧ـ٥٣٩، ٥٥٦ـ٥٥٨، ٥٦٣ـ٥٦٦، ٥٧٠، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٨٣، ٥٨٤، ٦٠٢، ٦٣٠، ٦٨٥، ٦٩٠، ٧٤٥، ٧٤٦
النفس الأمري، ٤٦٣، ٤٦٥، ٦٣٨، ٦٤٥
النقيضين، ٧٠، ٨٨، ١٢١، ١٢٢، ١٧٦، ١٨٤، ١٩١، ١٩٥، ٢٠٢، ٢١١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٢، ٣١٦، ٣١٨، ٣٤٢، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٢، ٦٠٥، ٦٠٧، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٣، ٦٦٨، ٦٧٠، ٦٧٩، ٧٦٧، ٨٠٥
النور الباطني، ٥٤
الواجب العقلي، ٥٥٢
الواجب بالذات، ٣٠، ٤٨، ٥٠، ٥٥، ٥٧، ٧٩، ٨٠، ٢٦٩، ٢٧٤، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣١٢، ٣٢٢، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٦٨،

٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٥، ٤٠٦،
٤٢٤، ٤٢٨، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤٢،
٦٦٤، ٧١٤، ٧١٧، ٧١٨
الواجب بالغير، ٥٠
الواحد، ١٠ـ١٢، ١٤ـ١٦، ٢٩، ٣٥، ٤١،
٤٥، ٤٧، ٥٧، ٥٨، ٧٨، ٧٩، ٩١، ٩٢، ٩٩،
١٠١، ١٤٤، ١٨٤، ١٩٥، ٢١٨ـ٢١٩،
٢٢٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٥٢ـ٢٥٦، ٢٦١،
٢٧٠ـ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٦،
٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠،
٣٠٢، ٣٠٥ـ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦،
٣٢١، ٣٣٩، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٩٤، ٣٩٥،
٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٦، ٥٠٦، ٦٣٤،
٦٦٧، ٧٦٠
الواحد الحقيقي، ٢٣٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٧٠،
٢٧٢، ٤٠١
الواحد السنخي، ١١، ١٨٥
الواحد الشخصي، ٢٩، ٤٥، ٧٨، ٢٣٧، ٢٧٦،
٢٩٤، ٣١٣، ٦٣٤
الواحد لايصدر منه إلّا الواحد، ١٠، ١٦، ٢١٨
الوجدان الشهودي، ٣٣٩
الوجدان والعلم الحضوري، ١٠٣، ٣٦٤، ٤٥٣،
٤٥٤، ٥٦٦، ٦٠٢
الوجوب الأزلي، ٢٩٧
الوجوب الذاتي، ٢٣٢، ٧٢٧، ٧٢٨
الوجوب العقلي، ٥٥٢، ٥٥٥
الوجوب بالغير، ٢٢٥
الوجودات العَرَضيّة، ٢٢٢
الوجود البحت، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٣٠٩،
٣١١، ٣١٢، ٣١٨، ٤٠١
الوجود الحقيقي، ١٦، ٢٥٢، ٢٥٤، ٣٣٤،
٤٠٦، ٤٩٥
الوجود الخارجيّ، ١٣ـ١٥، ٣٨، ٤٣، ٤٥،
٥١، ٥٥، ٥٧، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١،
١٥٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٨١، ١٨٤، ١٨٩،
١٩٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤١،
٢٤٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤،
٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٧،
٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧،
٣٠٦، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٣، ٣١٧، ٣٢٧،
٣٤٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٤٩٥، ٥٠٤، ٦٣٧،
٧١١، ٧١٢، ٧٢٣، ٧٢٦
الوجود الخاصّ، ١٤، ١٦، ٥٥، ٥٧، ٢٢٠،
٢٢١، ٣١٥، ٣١٧، ٥٦٣، ٧٢٠، ٧٢١
الوجود الشخصي، ٢١٩، ٢٢٢، ٣٠٣
الوجود العارض، ٣٥، ٣٧

الوجود الكلّي الطبيعي، ٢٨٧
الوجود المتعيّن، ٢٥٠، ٢٥٢
الوجود المجازي، ١٦
الوجود المطلق، ١٣، ٣٨، ٤٠، ٥٦، ٢٣٧، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٥، ٣٠٦، ٣١٣ـ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٤٤، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٨
الوجود المماثل، ١٧٠، ١٧٢، ٣٠٥، ٣٦٧
الوجود المنبسط، ٢١٨
الوجود الواجبي البسيط، ١٩٤
الوجود بالعرض، ٤٩٥، ٥٦٣
الوجود والموجود الواحد الشخصي المطلق، ٢٩، ٤٥
الوحدة الحقّة الأصليّة، ٢١٨
الوحدة الحقّة الظلّيّة، ٢١٨
الوحدة السنخيّة، ١١، ١٢، ١٥٨، ١٨٤، ٢٣٣، ٢٧٣، ٣٠٠، ٣٦٣
الوسائط، ٢٢
الوقوع، ٦٠، ٧١، ١٧٥، ٣٤٢، ٣٤٣، ٥٨٣، ٥٨٥، ٥٩٨، ٧٠٠
الولايـــة، ٢٤٥، ٣٤٥، ٣٥٥، ٤٠٦، ٧٠٨، ٧٦٢، ٨٠٧، ٨٠٨
الولاية التكوينيّة المطلقة، ٧٠٨
الوهم، ٢٦٨، ٣٢٨، ٥٠٢، ٥١٢، ٥٧٠
إمكان الممكن بالذات، ٤٣٨
انـــتزاع، ١٤، ٤٦، ٤٧، ٢١١، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٩٣، ٣٣٩، ٣٨٥، ٤٩٥، ٦٤٧، ٦٤٩، ٧٢٣
انتزاع الماهيّة، ٤٦، ٤٧، ٢٨٣، ٣٣٩، ٤٩٥
انفعالي، ٥٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٢
انـــقلاب الذات، ١٤٠، ٢٣٢، ٢٨٤، ٣١٨، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٦٥، ٧٢٥
انقلاب العلم جهلاً، ١٤٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٧، ١٧٨
إيـــجاد، ٨، ٩، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٥، ٥٣، ٥٨، ٦٠ـ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٨١، ٨٣، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩٨، ٩٩ـ١٠٢، ١٠٤، ١٠٧ـ١١٠، ١١٣، ١١٧، ١١٨، ١٢٩، ١٥٠، ١٨٢، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٢، ٣٨٨، ٤١٦، ٤١٧، ٤٣١ـ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٤ـ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٨ـ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٩٠، ٤٩٩، ٥٠١، ٥٣١، ٥٤٢، ٥٥٩،

٥٦١، ٥٦٦، ٥٦٧_٥٦٩، ٥٧١، ٥٧٣،
٥٧٥_٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٥، ٥٨٦،
٥٩٠_٥٩٢، ٥٩٤، ٥٩٦، ٥٩٨_٦٠٣،
٦٠٨، ٦١١، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٦_٦١٨،
٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٣٣، ٦٦٠_٦٦٣،
٦٦٧، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٧، ٦٨٤، ٦٨٥،
٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٧، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١٤،
٧٣٦، ٧٣٧، ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٩،
٧٥٠_٧٥٢، ٧٦١، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٧٤،
٧٨٦، ٧٨٧، ٧٩٥، ٨٠٣_٨٠٥، ٨٠٦

إيجاد الإنسان، ٢٣، ٦٦٢، ٧٦٥

إيجاد العمل، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١،
٦٣، ٦٦، ٧٠، ٧٥، ٧٨، ١٠١، ١٠٣،
١٠٧_١١٠، ١١٢_١١٤، ١١٨، ١٥٠،
٢٠١_٢٠٣، ٤١٦، ٤٣١، ٤٣٣،
٤٣٥_٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٣_٤٤٥، ٤٤٧،
٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٩،
٤٦٩، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٩٠، ٤٩١، ٥٤٠،
٥٤٢، ٥٤٩، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٩٠، ٥٩٢،
٥٩٤_٥٩٦، ٥٩٨_٦٠٢، ٦٠٨، ٦١٣،
٦١٦، ٦١٨، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٣٢،
٦٥٨، ٦٦٠_٦٦٢، ٦٦٤، ٦٧٠، ٦٧٤،
٦٧٥، ٦٧٧، ٧٤٢، ٧٤٥، ٧٥٢، ٧٩٥

إيجاد الفاعل، ١٨، ٤٣٢، ٤٣٦، ٤٤٨، ٨٠٥

إيجاد الله، ٨، ١٩، ١٣٦، ٢٠٩، ٢٣٧، ٣٤٧،
٣٩٦، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٩٩،
٥٢٥، ٥٧٠، ٦٣٣، ٦٤٦، ٦٥٠، ٦٨٩،
٦٩١، ٦٩٨، ٧٠٤، ٧٣٤، ٧٤٧، ٧٤٩،
٧٥١، ٧٥٣، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٨٤،
٧٩٨، ٨٠٤

أجـزاء العـلّة التـامّة، ٩، ١٨، ٢٢، ٢٧، ٦٤،
١١٠، ١٢٤، ١٣٠، ٢١٠، ٢٢٥، ٢٢٩،
٤٣٥، ٤٦٧، ٤٧٢، ٤٩٨، ٦٠٨، ٦١٦،
٦٥٧، ٧٤١، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٦، ٨٠١

أسماء، ٣٧

أشكال الأعيان الثابتة، ٣٨، ٨٠

أصالةِ الماهيّة، ٩٨، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٧،
٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٠، ٣٢٣، ٣٩٢،
٣٩٣، ٤٣٨، ٥٣٥، ٥٩٣، ٦٢٤، ٦٤١،
٧٢٦

أصالة الوجود، ١٠، ١٣، ١٥، ١٦، ٣٤، ٤٦،
٤٧، ٥٥، ٥٧، ٩٨، ١٥٨، ١٨٤، ٢٠٤،
٢١١، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٣١، ٢٣٣،
٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٣،
٢٩١، ٣٢٣، ٣٣٧، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧٢،
٣٨٥، ٣٩٢، ٤٣٨، ٤٩٥، ٤٩٧، ٥٠٥،

٥٣٥، ٥٦٣، ٥٨٦، ٥٩٣، ٦٢٤، ٦٣٧،
٦٣٩، ٧٢٢، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣٣
أصيل، ٦٣٩
أفعال الله، ١٦، ١٩، ٧٧، ١٥٦، ٢٣٧، ٤٦١،
٦٣٤، ٦٤٣، ٦٤٧، ٦٩٧، ٧٤٩، ٧٥٠،
٧٦٨، ٧٦٩، ٧٨١، ٧٨٧
أقسام العلم، ١٤٣، ١٥٤
أقسام الفاعل، ١٤٣، ١٤٧، ١٥٣، ١٥٤
أمراً محالاً، ٥٤، ٣٣٩
أمر انتزاعيّ، ١١، ١٤، ١٨٥، ٢١٤، ٢٨٠،
٢٨١، ٢٨٢، ٣٣٧، ٥٦٤
أمر تكويني، ٣٤٦، ٤٦٣، ٥٢٣
أمر عدمي، ٢١٤
أمر وجداني، ١٠٢، ٤٣٩، ٥٥٦، ٦٧١
بالتجلّي، ١٥٨
بالذات، ٦٢، ٦٦
بالعرض، ١٥، ٥٦، ١٨٥، ١٨٦، ٢١٤، ٢٢٠،
٢٢١، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٩١، ٢٩٩، ٤٧١،
٤٧٢، ٤٩٥، ٥٦٠، ٦٣٨، ٧١١، ٧١٢،
٧٣٣
بالعرض والمجاز، ١٥، ٥٦، ١٨٥، ٢١٤،
٢٢١، ٢٩٩، ٤٩٥
بالفعل، ١٠، ١٨، ٢٠، ٢٨، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٤،
٦٥، ٦٧، ٦٩ـ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨١، ٨٢،
١٠٦، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١٢٠،
١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٣، ١٦٩،
١٧٤، ١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٢٩، ٣١٠،
٣٢٤، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٥، ٣٩٩،
٤١٣، ٤٢٥، ٤٣١ـ٤٣٦، ٤٤٣،
٤٤٥ـ٤٤٨، ٤٥١، ٤٥٤، ٤٥٧، ٤٦١،
٤٦٨، ٤٧٢، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٥،
٤٨٩، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٦، ٥٢٧، ٥٣٩،
٥٤٣، ٥٦٢، ٥٨٠، ٥٩٥، ٥٩٦، ٦٠١،
٦٠٢، ٦٠٤ـ٦٠٨، ٦١١، ٦١٥، ٦١٦،
٦١٨ـ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٥٣،
٦٥٧، ٦٥٩، ٦٦٣، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧٤،
٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٥٣،
٧٦٠، ٧٨٧، ٧٩٦
بالقوّة، ٢١٣، ٣٥١، ٦٢٧
بالمباشرة، ٢٨، ٧٦، ٨١، ١٩٩، ٢١٠، ٢١٥،
٣٨٤، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٠،
٤٨٤، ٦٦٨، ٧٠١، ٧٠٣، ٧٠٩، ٧٤٨،
٧٥٧، ٧٦٥، ٧٧٤، ٧٧٦، ٧٧٨، ٧٨٤،
٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٩٦، ٨٠٤، ٨٠٦
بالمطابقة، ١٧٩، ٢٩٢، ٦٨٥
بالمعنى الأخصّ، ١٥٦، ١٦٣، ١٧٤

بالواسطه، ۹۸، ۴۹۹، ۷۷۲

بديهي، ۲۵، ۹۳، ۱۱۶، ۲۳۲، ۶۷۲

بديهيّ ثانوي، ۱۱۶

برهان الإنّ، ۲۰، ۴۹، ۹۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۷۳، ۲۳۳، ۲۳۵، ۳۶۰، ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۴، ۴۴۲، ۴۵۳، ۴۸۹، ۵۱۵، ۶۰۵، ۶۱۳، ۶۳۵، ۶۳۸، ۷۱۰، ۷۱۴، ۷۶۹

برهان الخلف، ۲۹۰، ۳۹۶، ۴۰۰، ۶۰۵، ۶۳۵

بسيط، ۱۵۹، ۱۹۶، ۲۲۰، ۲۹۱، ۳۶۳، ۳۸۱، ۳۹۵، ۴۱۴

بسيط الحقيقة، ۱۵۹، ۲۱۹، ۳۶۳

بُعد وجودي وكمالي، ۴۱۵، ۴۱۶

بغض، ۳۵۱، ۳۵۳، ۴۷۵، ۵۰۴، ۵۶۵، ۶۳۰

بقاء، ۷، ۵۴، ۶۹، ۷۷، ۷۸، ۲۰۰، ۲۴۹، ۳۲۹، ۳۸۱ـ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۱۰، ۴۶۱، ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۲۵، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۸۲، ۷۱۱ـ۷۱۳، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۴، ۷۳۶، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۳، ۷۴۷، ۷۵۳، ۷۷۸، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۷، ۸۰۰، ۸۰۲، ۸۰۴

بلامرجّح، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۱۲۲، ۴۴۰، ۴۴۳، ۵۹۹، ۶۱۱، ۶۲۰

بلاواسطه، ۴۷۰، ۵۰۱

بنفسه، ۴۸، ۴۹، ۸۴، ۱۴۶، ۱۷۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۶۶، ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۹۶، ۴۰۵، ۴۳۹، ۴۶۱، ۴۸۸، ۴۹۶، ۵۴۳، ۵۹۰، ۶۰۰، ۶۳۷، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۲، ۷۱۳ـ۷۱۵، ۷۲۲، ۷۲۷ـ۷۳۱، ۷۴۱، ۷۴۴، ۷۷۹

تابع، ۳۱، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۲، ۴۶۵، ۴۸۵، ۴۸۸، ۵۰۶، ۵۲۹، ۵۷۷، ۵۸۲، ۵۸۵

تأثير الفاعل، ۸۲، ۴۵۱، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۸۲، ۶۷۳

تجلّی، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۹، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۴۰۲، ۴۲۲، ۴۲۳

تجلّی اسمايی و صفاتی و افعالی، ۳۳۳

تحصيل الحاصل، ۷۰، ۹۱، ۹۲، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۵، ۱۹۵، ۲۱۷، ۳۸۵، ۴۳۹، ۶۴۰، ۷۰۲، ۷۳۷

تحقّق العلّة التامّة، ۲۵، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۶ـ۶۸، ۷۰ـ۷۲، ۷۴، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۱۰۷، ۱۱۳ـ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰ـ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۲۴ـ۲۲۶،

٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٥، ٣٢٦، ٤٣٣، ٤٣٥،
٤٣٦، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٤،
٤٤٦_٤٤٩، ٤٥١_٤٥٣، ٤٥٦، ٤٥٧،
٤٦٠_٤٦٣، ٤٦٩، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨١،
٤٨٣_٤٨٧، ٤٩٠، ٤٩٦، ٤٩٩، ٥٢٩،
٥٧٢، ٥٧٣، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٦،
٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٤، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠٦،
٦٠٨، ٦١٠، ٦١١، ٦١٣_٦٢٠، ٦٢٢،
٦٢٣، ٦٢٦، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٤،
٦٥٢_٦٥٥، ٦٥٨، ٦٦٢، ٦٦٧_٦٧٠،
٦٧٤، ٦٧٧، ٦٧٨، ٧٤٩_٧٥٢، ٧٦٠،
٧٦٦، ٧٦٧، ٨٠٣، ٨٠٤
تحقّق الكثرات، ٢١٨
تحقّق خارجي بالذات، ١٥، ٤٩٥
تخصيص، ٢٣٣
تخلّف، ٥٩، ٦٣، ٦٥، ٩٨، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٣،
١٣٧، ١٩٠، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧،
٤١٣، ٤٣٣، ٤٣٦، ٤٤٥، ٤٥٤، ٤٨٤،
٤٨٧، ٥١٦، ٥٢٢، ٥٤٣، ٦٠٢، ٦١٠،
٦١١، ٦١٣، ٦١٦، ٦١٧، ٦٥٣، ٦٥٨،
٦٧٧، ٧٤٠، ٧٤١
تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، ٦٠، ٦٤، ٦٨،
١٢٥، ١٢٨_١٣٢، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٧،
٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٨،
٤٥٣_٤٥٥، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٨،
٤٨٤، ٤٨٦، ٤٩٣، ٥٦٢، ٥٦٦، ٥٩٢،
٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٨_٦١٠، ٦١٣، ٦١٤،
٦١٩، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٥٣، ٦٨٢
تخيّل نفساني، ٥٤
ترجيح، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٦٨، ١١٣، ١١٤، ١٢١،
١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ٣٥١، ٤٤٠، ٤٤٣،
٤٦٢، ٥٩٩، ٦٧١
تركيب، ٣٦، ٣٧
تصديق، ١٤٥، ١٨١
تصوّر، ٢١، ٢٨، ٣٣، ٦٠، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧١،
٨٢، ١٢٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠، ١٧٣، ١٧٤،
١٨١، ٢٠١، ٢١١، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤،
٣٧٩، ٤١٦، ٤٤٤، ٤٩٨، ٦٤٥
تعدّد الواحد، ١١، ١٣، ٥٨، ٩١، ٩٢، ١٩٥،
٢٨٣، ٢٩٧، ٣٢١، ٦٦٧
تعدّد الوجود والموجود، ٥٠، ٥٣، ٧٨، ٢٧٣،
٢٧٥، ٦٦٥، ٧٩٨
تعيّن، ٢٩، ٣٦، ٢٤٩، ٢٥٠_٢٥٢، ٢٧١،
٢٨٠، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩١، ٣١٠، ٣٤٣
تفويض، ٧٦٧
تقدّم، ٧٥، ٨٢، ٢٥٦، ٢٥٨، ٦٧٥

تقيّد الوجود الواجب بالذات، ٥٨
تمام الذات، ١١، ١٨٤، ٢٢٢، ٧٢٤
تـماميّة، ٥٤، ٩٥، ١٣٢، ١٤٢، ٢٢٧، ٢٩٠، ٣٨١، ٥٥٩، ٥٧٦، ٥٩٢، ٥٩٧، ٦٧٤
تماميّة العلّة، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ٢٠١، ٤٤٩، ٤٨٢، ٦٣١، ٦٥٧، ٦٧٢، ٦٧٥
تمامية الفاعل، ٦٢، ١١٩، ١٣١، ١٧٧، ٤٣٢، ٤٣٦، ٤٤٢، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٩٠، ٤٩٢، ٥٢٩، ٥٣٩، ٥٦١، ٥٧١، ٥٩٠، ٥٩٦، ٦١٦، ٦٥٥، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٧٠، ٦٧٣، ٧٤٥
تمكّنَ بالفعل، ١٢٧
تـناقض، ١٣، ٥٦، ١٢١، ١٨٢، ١٩٨، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٧٤، ٣٩١، ٤٢٦، ٤٥٤، ٥٢٠، ٥٩٣، ٦١١، ٦٢٣، ٦٤٠، ٦٦٩، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٣٨، ٧٥٣، ٧٧٨
توحيد الذات والصفات، ١٠
ثبوتيّة، ٥٢٠
جبر الأشعري والحكيم، ٥٢
جبر العدليّة، ٢٥، ٤٣١
جزئي حقيقي، ٥٥، ٢٤٤، ٢٤٦، ٥٢٤
جعل الأحكام والتكاليف، ٤٨٣
جعل بسيط، ٣٨١، ٣٩٥
جعل تأليفي، ٧٤
جعل مركّب، ٣٨١، ٣٩٥
جنس، ٥٠٥
جهل مركّب، ٥٤، ٣٤٠، ٣٨١
حـــادث، ٢٥٠، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٦٠، ٤٠٠، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤٢، ٧١٣، ٧١٥
حجاب، ٤٣، ٢٦٣، ٣٣٣
حدّ ماهويّ، ١٥٨، ٢٢٢، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٢، ٣١٥، ٣١٦، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢١
حـــــدوث، ١١٨، ٢٥٠، ٣٥٧، ٣٩٩، ٦٣٥ـ٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٢، ٧١٥، ٧٣٤، ٧٩٩
حـدوثاً، ٧، ٥٤، ٦٩، ٧٠، ٧٧، ٣٨١ـ٣٨٣، ٣٨٧، ٣٨٨، ٤٦١، ٥٠١، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٧٠، ٥٨٢، ٧١٣، ٧١٥، ٧٢٥، ٧٤٣، ٨٠٠، ٨٠٢، ٨٠٤
حُسن، ٦٠، ٦٧، ٧٢، ٨٤، ١٣٠، ٢٤٣، ٢٧٢، ٣٠٩، ٣٤٣، ٤٨٦، ٤٨٨، ٥٧٢، ٥٧٥، ٥٩٨
حصولي انفعالي، ٥٢، ١٤٣، ١٨١، ١٨٢

حصولي فعلي، ١٤٣
حضوري تفصيلي، ١٥٨
حقائق وجود الأشياء، ٣٨
حقيقة القدرة، ٦٨١
حكم، ٣٥ـ٣٧، ٨٩، ٣٧٦، ٤٤٠، ٤٨٧، ٥٣٢، ٥٤٦، ٥٤٩، ٧٤٠، ٧٦١، ٧٩٤
حيثيّةُ الإطلاق الذاتي، ٢٣٨
حيثيّة تقييديّة، ٣٠، ٧٩، ١٩٤، ٢٣١، ٢٣٧، ٢٦٥، ٢٧٨، ٣٣٦، ٣٦٢، ٥٠٤
خروج تخصّصي، ٤٨٧
دافع، ٥٥٩
دليل جدلي، ١٩٠
ذات الحقّ، ٢٤٠، ٤٠١
ذاتاً ووقوعاً، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٤٢، ٥١٢
ذاتيّات، ٨٣، ١٤٦، ١٩٤، ٢١١، ٤٩٥، ٥٣٥
ذاتيّات باب البرهان، ١٩٤، ٢١١، ٥٣٥
ذاتيّ باب البرهان، ١٣، ٤٦، ٥٥، ٥٧، ٧٩، ١٧٢، ١٨٥، ٢٤٦، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٩٣، ٣٣٧، ٣٨٥، ٣٨٦، ٤٩٥، ٥٠٥، ٥٢٥، ٥٦٣، ٦٣٧، ٦٤١، ٦٤٢، ٧١٠، ٧١٢، ٧١٧، ٧١٨، ٧٢٣، ٧٣١، ٧٣٣
ذاتيّ باب الكلّيّات، ١٧٢، ٥٠٤، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٣٥، ٧١٨
ذهنيّ، ١٥، ٨٤، ١٠٢، ١٥١، ٢٩١، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣١٣، ٣١٧، ٣٥٦، ٤٠٣، ٦٣٨، ٧٥٦
رتبة الذات، ١٠٢، ١٥٢، ٢١٤، ٢٢١، ٣٠٣، ٤٩٤، ٥٨٥، ٧١١، ٧٢٠
زائداً على ذاته، ٦٩، ١٦١، ١٦٣، ١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٨، ٢٩٠، ٣١٢، ٣٢٠، ٣٣٧
زائدة على ذاته، ١٦٣، ٣٤٥، ٣٥٩، ٤٢٧، ٤٦٨، ٦٨٣، ٧٧٧
زيادة الصفات على الذات، ١٧٧، ٤٢٩
سببيّة، ٤٨، ٢٢٤، ٢٣٠، ٤٤١
سعادة، ٨١، ٤١٠، ٤٨٨، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٣، ٧٦٢، ٨٠٧
سلب الذاتي، ٧١٤
شأن، ٣١، ٥٦، ٧٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٩٩، ٣٢٦، ٣٤٦، ٤٠١، ٤٥٦، ٥٠٧، ٦٣٩، ٧١٣، ٧٩٣، ٨٠١
شدّة، ١٢، ١٦، ١٨٤، ١٨٥، ١٩١، ٢١٩، ٥٢٣
شرط التكليف، ٥٨٢، ٦٥٩، ٦٧٥، ٦٧٧
شرط الفاعل، ٨، ٩، ٦٠، ١١٠، ١١٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٥، ١٧٨، ١٨١، ٢٠٣، ٤٣١،

٤٤٢، ٤٥٩، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٩١، ٦٠٤،
٦٢٣، ٦٦٨، ٦٧٠، ٦٧٤، ٧٤٤
شرط القابل، ٩، ٢٠٩، ٢٣٥، ٧٤٦
شرط القابليّة، ٢١٣، ٥٨٨
شريك الباري، ٣٩٧، ٧٣١
شقاوة، ٨١، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥٠٦ـ٥٠٨، ٥٣٣
شؤون ذاتيّة، ٢٩٨، ٤٠١
صدور الكثير، ٩٩، ٢١٨، ٢٣٢
صدور الكثير عن الواحد، ٩٩
صفة، ٣٦، ٣٧، ٩٤، ١٢٠، ١٢١، ١٣٩، ١٥٢،
٢٥١، ٢٥٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣٤٥، ٣٦١،
٤١٢، ٤٢٠، ٤٢٩، ٤٤٢، ٥٠٦، ٥٣٠
صور الأعيان الثابتة، ٣٨
صورت، ٣٣٣، ٣٥٦
صورة الحقّ، ٣٣، ٤٠، ٢٥٥
ضروريّ، ٥٠، ٢٦٦، ٣١٨، ٦٦٠، ٦٧٤
طريقيّة، ١٧٨
طور العقل، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٦٨، ٢٨٥، ٣٠٠،
٣٢٥، ٣٢٨، ٣٤١ـ٣٤٤
طولاً، ٢٤، ٢٩، ٥٤، ٦٩، ٧٦، ٧٧، ٩٢، ١١٥،
١١٨، ١٩٥، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٩٠، ٥٠٠،
٧٥٣، ٧٦٦، ٧٨٨، ٨٠٥
ظلّ، ٢٩٤، ٣٣٥
ظلّ وجود الحقّ، ٢٩٤
ظهور، ٣٠، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ١٥٣، ٢٥١، ٢٥٣،
٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٩٤،
٢٩٧، ٣٣٢، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤٢٣، ٥١٤
عالم الغيب المحيط، ٥٤
عالم الغيب المطلق، ٢٥٤
عالم الوجود، ١٨، ٢٢، ٧٠٨، ٧٣٩
عبد مطلق، ٧٠٩
عدم المعلول، ٦٤ـ٦٦، ١٣١، ٢٠٢ـ٢٠٤،
٢٠٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧ـ٢٣٠، ٥٨٦،
٥٨٧، ٦١٠، ٦١٣ـ٦١٥، ٦١٧، ٦٢٣،
٦٢٤، ٦٦٩
عدم أصالتها، ٥٦
عدم وجود العلّة التامّة، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٦٧،
١٣١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٢٦، ٢٢٧،
٤٣٢، ٤٨٤، ٥٨٦، ٦١٨، ٦٢٣، ٦٢٤،
٦٦٨، ٦٧٨
عدميّة، ٣٣، ٣٤، ٢٥١
عرْض، ١٧، ٢٠، ٢١، ٩١، ١٩٥، ٤٩٧
عرَض، ١٠٤، ١٦١، ١٨٠، ٢٨١، ٢٩٧
عــرضاً، ٢٩، ٧٦، ٩٢، ١١٥، ١٩٥، ٣٩٩،
٤٦٢، ٤٩٧، ٧٥٣
عقلاً بالملكة، ٣٢٠

عــــقليّ، ١١، ٧٠، ٩٤، ١٣٩، ١٨٥، ٢١٧، ٢٤٨، ٢٥٧، ٢٨٠، ٣١٣، ٣٤٣، ٤٢٩، ٤٦٣، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥١٤، ٦١٣، ٦١٩، ٦٢٣، ٦٣٣، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٥٨، ٦٦٧، ٦٧٣، ٦٨٢، ٧١٦، ٧١٩، ٧٢١، ٧٥٣، ٧٩٠

علل، ٧، ١٠، ١٧، ٢٠٩، ٢٣٥، ٥٦١، ٥٦٨، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٤٢، ٦٤٧، ٦٥٠، ٧٩٧

علل المعدّة، ٩، ٢٦

علم إجمالي، ١٥٧

علم الأخلاق، ٤٩٣، ٥٠١، ٥٠٢، ٥١٥، ٥٧٠

علم الحقّ، ٣٣، ٤٠، ٢٥٥

عــــلم الله، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٨، ١٥٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٨، ٥١١، ٥١٧

علم تصوّري، ١٤٦

علم حصولي انفعالي، ١٤٧، ١٧٩

علم حصولي فعلي، ١٧٨

علم حضوري إجمالي، ١٥٨، ١٦٠

علم طريقي، ١٧٣

علّةٌ إثباتيّة، ٣٤٠

علّة احتياج الحادث، ٦٣٧، ٧١٣، ٧٩٩

عمل الإنسان، ٧، ٨، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٦١، ٦٣، ٧٥، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٢١٦، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٣٩، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٦٥، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٦، ٥٠١، ٥٦٩، ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٦٢، ٦٩٤، ٧٥٠، ٧٥٣، ٧٦٥ـ٧٧٠، ٧٧٣، ٧٧٨، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٥ـ٧٨٨، ٧٩٤، ٧٩٧

عين الارتباط، ٩٨، ٢١١، ٢٧٢، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٢، ٤٩٧، ٥٨٦، ٧٢٧، ٧٨٨

عين الذات، ١٨٩، ٢٣٢، ٥٩٤

عين الذات (عين ذاته)، ٦٩، ٧٢، ٨٣، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٣، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠، ٢١٧، ٢٣٢، ٢٤٦، ٢٧١، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٣، ٣١٢، ٣١٤، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٣٧، ٣٧٣، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤١٥، ٤٢٩، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٩٤، ٤٩٩، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٤، ٦٢٤، ٦٣٧، ٦٣٩، ٦٤٢، ٦٨١، ٧١٥، ٧٢٧، ٧٣٣، ٧٧٧، ٧٨٤، ٧٨٧

عــين الربـط، ٣٤، ٢١٠، ٢٩٩، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٩٧

عين ذات، ٢٢٠، ٢٤٤، ٣٦٠، ٣٨٥

عينيّة، ٤٣

غيب الغيوب، ٢٧٠

فاعل بالمباشرة، ٧٦٦
فـاعل تـامّ، ٥٩، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٨٤، ٤٣٢، ٤٥٦، ٤٦٢، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٧، ٥٢٩، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٩٤، ٦٠٥، ٦٥٩، ٦٦٢، ٦٦٩، ٦٧٣، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٦، ٧٤٩، ٧٥٠
فاعل موجب، ٦٨٢
فاعل نـاقص، ٢٤، ٦٠، ٦١، ٦٦، ٨١، ١١٩، ١٣٦، ١٧٦، ٢٠٧، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٤٤، ٤٥٣، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٩، ٥٨١، ٥٩٥، ٦٠٥، ٦٢٤، ٦٣١، ٦٥٥، ٦٥٧، ٦٦٢، ٦٦٧، ٦٨٠، ٧٤٥
فرق مصداقيّ، ٦٨١
فقدان ونقصان، ٥٦
فناء، ٤٣، ٢٨٤، ٣٦٤، ٥٨٢، ٧١٣، ٧٢٥
قائماً بالذات، ٢٣٢، ٣٧٣، ٦٣٧، ٦٣٩، ٧١٤، ٧٢١
قائم بذاته، ٥٢، ٢٦٩، ٤١٥، ٤٢٨، ٧١٢
قائم بغيره، ٦٢٤، ٦٣٩، ٦٤٢، ٧١٢، ٧١٣
قائم بنفسه، ٦٣٧، ٦٤٢
قـابل، ٢٩، ٤٤، ٥٥، ٥٦، ٧٨، ١٨٤، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٩١، ٢٩٢، ٣١٥، ٣٤٤، ٣٦٥، ٣٩٤، ٤٢٠، ٤٢٦، ٤٩٣، ٥٠٨، ٥٢٣، ٥٢٤، ٦٦٥، ٧٠١، ٧١٣، ٨٠٧
قـادر، ٢٤، ٤٧، ١١٦، ١٢٠، ١٤٩، ١٨٢، ٤١٦، ٥٢٩، ٥٤١، ٥٧٧، ٥٨٧، ٥٩٤، ٦٧٤، ٦٨٠، ٧٦٨، ٧٧٧، ٧٨٤، ٧٨٧، ٨٠٤
قاعدة التحسين والتقبيح، ٤٧٦، ٤٩٤
قاعدة اللطف، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٥
قبح، ٥٤٧، ٥٥١، ٥٥٧، ٦٦٣، ٦٦٤
قرب تكوينيّ، ٥٦٥
قضيّةٍ استثنائيّة، ١٠٧
قياس استثنائي اتّصالي، ٨٥، ٩٣، ١٠١، ١٠٧
قياس اقترانيّ، ٨٦، ٤٨٧
قيام حلولي، ١٦١
قيام صدوري، ١٦١، ٤٢٦
قيد اللاتعيّن، ١٨٦
قيودات، ١٥، ٣٦
كتم العدم، ١٨ـ ٢٠، ٢٢، ٢٧، ٧٣٩
كـثرة، ٣٦، ١٥٩، ١٨٤، ١٨٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٧٤، ٣٢٤، ٥١٣، ٧٥٥، ٧٩٠
كسب، ٨، ١٨٧، ٥١٣، ٥١٥، ٥١٦، ٥٥٨، ٦٢٧، ٦٢٨، ٧٤٥
كسب الإنسان، ٤٠٤

كمال الظهور، ٣١، ٤٤
كيف نفساني، ١١٦، ٤٢٠، ٤٢٦
لااقتضاء ذاتاً بالنسبة إلى الوجود والعدم، ٤٦٨
لابشـــرط، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٧٨، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٦٥، ٢٧٠_٢٧٢، ٢٧٧_٢٨٠، ٢٩٢، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٣٦، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٩٤، ٦٣٤، ٦٦٥
لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين، ١٣٥، ٤٦٤، ٧٥٩
لازم خاصّ، ١٤٦
لازم عامّ، ١٤٦
لا مؤثّر في الوجـود إلّا الله، ٩، ٢٣٣، ٦٤٧، ٦٥٧، ٦٩١، ٧٣٥
لِمَ الثبوتي، ٧٥٩، ٧٦٠
لوازم إطلاق، ٤٢، ٤٣، ٨١
لوازم الوجود، ٤٠٣
ما به الاختلاف، ١١، ٢٧٣
ما به الاشتراك، ١١، ٢١٩
ماهية (الماهية)، ١٣، ١٤، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٤٥، ٤٧، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٧٩، ٨٣، ١٠٢، ١٠٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢، ١٨٥، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤_٢٤٦، ٢٤٩، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٥_٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٢، ٣٢١، ٣٣٧_٣٣٩، ٣٦٨، ٣٧٣، ٤٢٧، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٩٥، ٥٠٥، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٨٥، ٥٨٦، ٦٤١، ٦٦٤، ٧١٧، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥
مـــاهيّة خـاصّة، ١٣، ١٥، ٥٨، ١٨٥، ٣١٣، ٣٣٧، ٣٣٨، ٧٢٠
مبادئ‌الاختيار، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٥٣، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٢_٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٨، ٨١، ٨٣، ٨٤، ١٠٤، ١٠٩، ١٢٢_١٢٤، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٣٧، ٤٤٣_٤٤٨، ٤٥١، ٤٥٣، ٤٥٦_٤٦٠، ٤٦٧_٤٦٩، ٤٧٠،٤٧٣، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٨١، ٤٨٤_٤٨٦، ٤٨٨_٤٩٤، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٦٢، ٥٧٢، ٥٨٩، ٥٩٥، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠٢، ٦٠٥، ٦١١، ٦١٤، ٦١٥، ٥٩٢، ٥٩٥، ٦٢٣
مباينةً عِزليّة، ٧٢٩
مـــبدأ، ٥٢، ٩٨، ١١٢، ١٥٤، ١٨٢، ١٩٧، ٢١٢، ٢١٥، ٢٣١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٦،

٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣١٢، ٣١٨،
٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٧، ٣٥٠، ٣٨٥، ٣٩٥،
٧٠٥، ٧٣٣، ٧٥٧
مبدأ العالم، ٥٢، ٣١٨، ٣٩٥
مبني العرفان، ٥٢، ٥٣
متبوع، ١٤٦، ١٤٧، ١٩٠
متشخّص، ٥٥، ٢٢٠، ٢٤٦، ٢٨٢، ٢٩٣
متمكّن، ٢١، ٢٨، ٧٠، ٨٠، ١٢٧، ١٣٣، ١٤١،
١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٤٥٠، ٤٥٩، ٤٨٥،
٥٢٩، ٥٤٠، ٥٥١، ٥٧٣، ٥٧٥، ٦٢٢،
٦٣٢، ٧٤٩، ٧٦٠، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٧،
٧٨٤، ٧٩٥، ٨٠٣
مجرى الفيض، ٩، ٢٧، ٢٨، ٢١٠، ٢٢٤،
٦٤٣، ٧٤٧
مجعولة بالتبع، ٥٦٠
مجهولةَ الكنه، ٢٤٦، ٢٧٥
محال، ١١، ١٤، ١٥، ٤٩، ٥٠، ٥٨، ٥٩، ٧٠،
٧٩، ٩١_٩٣، ٩٥، ١٠٢، ١٠٦، ١١١،
١١٢، ١٢١، ١٢٢، ١٣٤، ١٣٨_١٤١،
١٦١، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٦، ١٩٠، ١٩٢،
١٩٥، ١٩٧، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٩،
٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٦٠، ٢٦٥،
٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨٢_٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٢،
٣١٠، ٣١١، ٣١٧_٣١٩، ٣٢١_٣٢٣،
٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٥٥، ٣٦٤، ٣٦٩،
٣٧٠، ٣٧٩، ٣٨٦، ٣٩٥، ٤٠٤، ٤٢٥،
٤٢٩، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٤،
٤٦٢، ٤٧٠، ٤٨٠، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٦٥،
٥٩٢، ٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٨، ٦٠٩،
٦١٣، ٦١٤، ٦٣٦، ٦٤٠، ٦٥٨، ٦٦١،
٦٦٧، ٧١٥، ٧٢٥، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٣٦،
٧٤٣، ٧٩٩
محاليّة، ٤٦، ٥٢، ٥٤، ٩٣، ١٣٩، ١٧٣، ٢٣٩،
٢٨٠، ٢٨٨، ٣٣٩، ٣٧٢، ٣٨١، ٤٥٤،
٦٠٨
محبّة، ٣٥١، ٣٥٣، ٤٧٥، ٥٠٤، ٥٦٥، ٥٧٠
محدود، ١٦، ٣٠، ٤٧، ٢٢٢، ٢٤٦، ٢٧٧،
٢٩٢، ٣١٦، ٣٣٨، ٣٦٢، ٣٩٠، ٣٩١،
٤١٦، ٤٢١، ٧١٧، ٧١٩، ٧٣٩، ٧٨٧
محلّ، ٥٦، ٦٤، ٦٥، ٧٠، ٨٨، ١٠٧، ١٢٧،
١٣٢، ١٩٩، ٢٠٧، ٢٣٠، ٢٣٨، ٣٢٦،
٣٤٤، ٣٤٦_٣٤٨، ٣٥٧، ٣٦٧، ٤٠٠،
٤٠٥، ٤١١، ٤٢٦، ٤٣٣، ٤٣٨، ٤٤٦،
٤٨١، ٥٠٧، ٥١٤، ٥١٩، ٥٤١، ٥٨٩،
٥٦٥، ٥٩٠، ٥٩٢، ٥٩٣، ٦٠١، ٦٣٢،
٦٣٤، ٦٤٨، ٦٥٧، ٧٠٠، ٧٠٩، ٧٤٥، ٧٩٣

محمول بالضميمة، ١٨٠، ٥٦٤، ٧٣٢

محو العبوديّة، ٣١، ٣٢

محو عين العبد، ٢٤٢

مراتب الوجود، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٤، ٢٧٨، ٢٩٣، ٣٦٢، ٤١٥، ٥١٣، ٧١٧، ٧١٩، ٧٢١

مرايا، ٢٥١_٢٥٤، ٣٣٥

مرايا الإمكانيّة، ٣٣٤

مرتبة الأحديّة، ٢٥٤

مرتبة الواحديّة، ٢٥٤

مرجّح خارجي، ١٠١، ١٢٠، ١٢٢

مركّب، ٨٠، ٨٢، ١٣٨، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٦٥، ٣٨١، ٥٠١، ٥١٣، ٥٦٠، ٦٤١

مركّباً اعتبارياً، ٣١٥

مركّب من الأجزاء، ٢٨٦، ٢٨٩

مساوق للوجوب، ٢٩٦

مساوق للوجود الواجبي، ٣٠٤، ٣٦٨

مساوق للوجود الوجوبي، ٢٦٠

مساوق لوجوب الوجود، ٢٩٧، ٣٠٦

مسبّبات تكوينيّة، ٣٤٦

مشروط، ٢٣، ٥٥، ٧٨، ١٤٥، ١٤٨_١٧١، ٤٤١، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٧٩، ٦٥٦، ٧٥١، ٧٦٥، ٧٧٦، ٨٠٤

مطلق الوجود، ٢٤٧، ٣٦٣، ٣٦٥

معطي الوجود، ٨، ٩، ١٠، ١٦_٢٠، ٢٦_٢٩، ٩٧_٩٩، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٣٣_٢٣٥، ٣٢٠، ٣٢٦، ٤٨٣، ٥٠٠، ٥٦١، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٨٨، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٦، ٦٠٥، ٦٢٤، ٦٤٣، ٧٢٦، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣٤، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٢_٧٤٤، ٧٤٧_٧٤٩، ٧٥٩

معقول ثانوي، ٥٦، ٢٨١، ٢٩١، ٥٦٤

معقول ثانوي فلسفي، ٥٦، ٢٨١

مغالطة، ١١٧، ٣٧٠، ٣٧٨، ٣٨١، ٤١٢، ٤٢٥، ٤٣٩

مغاير، ١٤، ٤٣، ٥٧، ١٦٢، ١٨٣، ٢١٤، ٢٤١، ٢٦٢، ٢٨١، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٠٥، ٣٣٨، ٣٦٣، ٣٨٣، ٥٥٨، ٧٣٢، ٧٣٤، ٧٣٨، ٧٧٠

مفهوم إضافي، ١٧٩

مفهوم إضافي انتزاعي، ١٨٠

مفهوم الوجود، ١٢، ١٣، ٥٧، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٢، ٣١٧، ٥٢٤، ٧١٨

مفهوم ماهيّة، ١٣

مفهوم وجود، ٤٧

مفيض الوجود، ١٦، ١٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٧٤٧
مقام الإطلاق، ٢٥٩
مقام الجمع بين التنزيه والتشبيه، ٢٥٨
مقام العبد المطلق، ٦٣٠
مقام القرب، ٤٧٦
مقام قرب «قاب قوسين أو أدنى»، ٦٣٠
مقام لا اسم ولا رسم له، ٢٥٤، ٢٧٠
مقيّد، ٣٦، ٣٧، ٥٦، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٨، ٢٨٤، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٢ـ٣١٥، ٣٢٢، ٣٤٣، ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٨٥، ٣٩٤، ٤٢٤، ٧٢٤
ملازمة، ١٠٧، ١٩٨، ٢٧٨، ٢٩٢، ٣١٣، ٣١٥
مماثلة، ٥١، ٣٥٩
ممتنعَ الوقوع، ٣٤٢، ٣٤٣، ٤٠٤
ممكن، ١٠، ١٣، ٢١، ٢٦، ٤٧، ٦٣، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٨، ١١١، ١١٢، ١١٥، ١٥٧، ١٨٧، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٨٦، ٣١٢، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٣، ٥٠٧، ٥١٦، ٥٣٦، ٥٥٦، ٥٦٢، ٥٧٠، ٦١٨، ٦٤٠، ٦٨٢، ٧٠٠، ٧٠٣، ٧٢٦، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٥٧، ٧٧٨، ٧٩٤
منشأ الانتزاع، ٤٧، ٥٥، ٥٧، ١٧٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٨٥، ٥٦٣، ٥٧٩، ٦٣٨، ٦٤٧، ٧٢٤، ٧٣٢، ٧٣٩
من شيء، ٣٩٨، ٤٠٠، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤
مولوي، ٦٧٦، ٦٩٣
نحو المؤثّريّة والفاعليّة، ١٧٨
نِسَب، ٢٥١، ٢٩٤
نسبة، ١٠، ٣١، ٢٥٠ـ٢٥٢، ٢٦٨، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٢٨، ٣٤٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤، ٧٣٤
نظام التكوين، ٥٥٩، ٥٨٢
نظريّ، ٨٥، ٨٦، ٩٣، ٤٦٣
نفس الأمر، ٤٦، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ٧٥، ١٠٢، ١٤٥، ١٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٣، ٣١٩، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٥٤، ٣٧٠، ٣٧٦، ٥٠٤، ٥٨٥، ٦٣٩، ٦٤٢، ٦٤٩، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٨٤، ٧٩٠، ٧٩٣، ٧٩٥
نقيض العدم، ٤٧، ٥٧، ٣١٦
واجب الصدور، ١٢٨ـ١٣٠، ١٣٦، ١٦٥، ٢٢٣، ٢٢٥، ٤٤٩، ٦٦٠، ٦٦٢
واجب الوجود، ٢٩، ٩٧ـ٩٩، ١٢٠، ١٦١، ١٦٤، ١٧٧، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٨، ٢٩٦، ٣٣٦

٣٦٠، ٣٩١، ٣٩٦، ٣٩٧، ٦٤٢، ٧١٦، ٧٣١
واجب الوجود بالذات، ٢٩، ٣٢، ٨٣، ١٨٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٦٥، ٢٧٦، ٣٢٢، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٧٤، ٣٩٠، ٣٩٢، ٤٢١، ٥٠٠، ٥٨٦، ٥٩٣، ٦٣٨، ٦٤١، ٦٦٥، ٧١٢، ٧١٧، ٧١٩، ٧٢٢، ٧٢٥، ٧٣١، ٧٥٧، ٧٧٨، ٧٩٩
واجب بالذات وجوداً وكمالاً، ٧٨
واحد، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ٣٨، ٤١، ٤٧، ٤٨، ٥٧، ٥٨، ٨٥، ٨٧، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٨، ١٢٣، ١٤١، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٣، ١٩٦، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٤٤، ٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٤، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٦، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧٩، ٣٨٢، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٣٥، ٤٨٢، ٥٠٦، ٥٨٧، ٦٣٤، ٦٧٢، ٦٨٠، ٦٨٤، ٦٩٨، ٧١٣، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٤٣، ٧٦٨، ٧٧٩، ٧٨٥، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٣، ٧٩٤
واحدة، ٣٠٦
والقيد، ١١
والولاية، ٨٠٨
وجدان شيء لشيء، ١١٠، ٢٨٧، ٦١٢
وجود إضافي نسبيّة، ٢٥٦
وجود الحقّ، ٣١ـ٣٤، ٤٠، ٤١، ٢٤٢ـ٢٤٤، ٢٦٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٤، ٣٤٤، ٤٠١، ٤٠٤
وجود الخلق، ٤١، ٤٣
وجود العلمي، ٩
وجود الممكن، ٩، ١٠، ٢٦، ٢٧، ١٠٦، ١١١، ١١٢، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٤، ٢٥٢، ٣٨٥، ٤٨٠، ٥٠٩، ٥٦٢، ٥٦٦، ٦٢١، ٦٢٤، ٧٢٨، ٧٣٨
وجـود الممكنات، ٨، ١٤٨، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٨، ٢٨٣، ٣٣٩
وجود الواقعي، ٥٢
وجود حقيقي، ١٥، ١٨٥، ٢٥١
وجود خاص، ١٤، ١٦، ٤٧، ٥٠، ٥٧، ٥٨، ٢١٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٨١، ٣١٦، ٣٣٨، ٤٠٢، ٤٠٣
وجود ذهني، ٦٣٨
وجود عمل الإنسان، ٧، ٨، ٢٧
وجود لابشرط، ٣٠٩
وجود مجازي، ٦٣٨
وحدت الذاتي، ١٣

وحدة الفاعل، ٢٢، ٢٣، ٢٤
وحدة الوجود، ٣٤، ٢٦٨، ٣٠٠
وحدة الوجود والموجود الشخصي، ٢٤، ٥٨، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٩١، ٣٠١، ٣٠٩، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٥٧
وسائط، ٢٢٤، ٥٦٢
وصف ذاتي، ٧٢٣، ٧٢٤
وصف سلبي، ٢٤٥
هويّة العالم، ٣٣، ٢٥٥

الاشعار

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود / کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود، ۳۹، ۳۳۳

امور اعتباری نیست موجود / عدد بسیار ویك چیز است معدود، ۳۳۴

این‌که گویی این کنم یا آن کنم / این، دلیل اختیار است أي صنم، ۲۱۶

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته / يوم النجاة من الرحمن غفراناً، ۷۸۰

به اندك التفاتی زنده دارد آفرینش را / اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها، ۷۳۴

پس از این رو، هستی أشیا / راست چون هستی سراب بود، ۳۵، ۳۳۲

جمّع وفرّق فإنّ العين واحدة / وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر، ۴۱

جهان را نیست هستی جز مجازی / سراسر کار أو لهو است وبازی، ۳۳۵

چون هیچ مثال، خالی از مصدر نیست / پس هر چه در أو نظر کنی حق باشد، ۳۳۴

در باغ اگر چه لاله خود رو بود / سرو وسمن ونسترن خوشبو بود، ۳۳۴

در بحر اگر چه موج تو بر تو بود / چون نیك بدیدم آن همه خود أو بود، ۳۳۴

در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری / گر صورتش ببینی وگر ماده یکی است، ۳۹، ۳۳۵

دل گفت مرا علم لدنّی هوس است / تعلیم کن گرت بدین دست رس است، ۳۸

عقيب داع دركنا الملائما / شوقاً مؤكّداً إرادة سما، ۴۶۹

عکس را کی باشد از نور انقطاع / موج را چون باشد از بحر انفصال، ۳۳۵

عین نور و بحر دان این عکس و موج / چون دویی این‌جا محال آمد محال ۳۳۵

فآداب أرباب العقول لذي الهوى / كآداب أهل السكر عند ذوي العقل، ٢٦٤
فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا / وليس خلقاً بذاك الوجه فاذّكروا، ٤١
فإنّا أعبد حقّاً / وأنّ الله مولانا، ٤٢
فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداًوإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً، ٣٠١، ٤٢٨
فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً / و إن قلت بالتشبيه كنت محدّداً، ٢٥٨
فإيّاك والتشبيهَ إن كنت ثانياً / وإيّاك والتنزيهَ إن كنت مُفرِداً، ٢٥٨، ٣٦٨
فأعطيناه ما يبدو / به فينا فأعطانا، ٤٢، ٢٦٣
فصار الامر مقسوماً / بإيّاه وإيّانا، ٤٢، ٢٦٣
ففي الخلق عين الحقّ إن كنت ذا عين / وفي الحقّ عين الخلق إن كنت ذا عقل، ٣٣١
فكن حقّاً وكن خلقاً / تكن بالله رحماناً، ٤٢، ٢٦٣
فلا تحجب بإنسان / فقد أعطاك برهاناً، ٤٢، ٢٦٣
فلولاه ولولانا / لما كان الذي كانا، ٤٢، ٢٦٣
فما أنت هو بل أنت هو وتراه / في عين الأمور مسرّحاً ومقيّداً، ٢٥٩، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٦٨
فمن قال بالإشفاع كان مشركاً / ومن قال بالإفراد كان موحّداً، ٢٥٨، ٣٠١، ٣٠٤
كثرت چون نيک ورنگرى عين وحدت است / ما را شكى نماند دراين، گرترا شكى است، ٣٩،٣٣٥
كلّ ما في الكون و همٌ أو خيال / أوْ عكوس في مرايا أو ظلال، ٣٣٥
كيست آدم؟ عكس نور لم يزل / چيست عالم؟ موج بحر لايزال، ٣٣٥
گرچه آب و حباب باشد دو / در حقيقت حباب آب بود، ٣٥، ٣٣٢
گفتم كه الف گفت دگر گفتم هيچ / در خانه اگر كس است يك حرف بس است، ٣٨
لاح في ظلّ السوى شمس الهدى / لاتكن حيران في تيه الضلال، ٣٣٥
لا يحتجنّك أشكال تشاكلها / عمّن تشكّل فيما فهي أستار، ٣٥، ٣٣٢
لست أعني برباب وبهند وبسلمى / غيره فاعتبروه فهو الإسم والمسمّى، ٣٦
لكن كما الوجود منسوب لنا / والفعل فعل الله وهو فعلنا، ٤٩٩

لي حبيب قد يسمّى باسم كلّ من يسمّى / فأنا عن ذاك أكنّى في صريح أو معمّى، ٣٦
مصدر به مَثَل هستيِ مطلق باشد / عالم هم اسم و فعل و مشتق باشد، ٣٣٤
موجهائى كه بحر هستى راست / جمله مر آب را حباب بود، ٣٥، ٣٣٢
والبحر بحر على ما كان في قدم / إنّ الحوادث أمواج وأنهار، ٣٥، ٣٣٢
وإنّا عينه فاعلم / إذا ما قلت إنساناً، ٤٢، ٢٦٣
وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً / وكنت إماماً في المعارف سيّداً، ٢٥٨، ٣٠١، ٣٦٧، ٤٢٨
وإن كنت ذاعين وعقل فماترى / سوى عين شيء واحد فيه بالشكل، ٣٣١
وجود اندر كمال خويش سارى است / تعيّنها امور اعتبارى است، ٣٣٤
وغذِّ خلقه منه / تكن روحاً وريحاناً، ٤٢
وغذّ خلقه منه / فكن روحاً وريحانا، ٢٦٣
ومَن منح الجهّال علماً أضاعه / ومن منع المستوجبين فقد ظلم، ٢٦٤، ٢٩٤
هر شيشه كه بود سرخ يا زرد وكبود / خورشيد در آن هم به همان رنگ نمود، ٣٩، ٣٣٣
يعطي عمومَها عمومُ الجعل / ونفي إعطا القوّة للفعل، ٢١٣

الأعلام

ابن العربي، ۴۱، ۴۴، ۲۶۳، ۳۰۱، ۳۵۵

التفتازاني، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۲، ۴۷۹

الجامي، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۲۴۴، ۲۴۷ـ ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۵۶، ۴۰۴

الجنيد، ۳۵، ۳۳۲

الراغب الأصفهاني، ۴۲۰

السيّد حيدر الآملي، ۴۰، ۴۱، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۳۱، ۳۴۱، ۳۷۹، ۳۸۳، ۴۰۴، ۴۰۶، ۷۳۴، ۷۳۵

الشيخ الأكبر، ۴۰

الشيخ الرئيس (ابن سنا)، ۱۵۲، ۱۸۷، ۳۹۳

الفارض، ۳۸

الفخر الرازي، ۹۲، ۹۴، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۵۲۶

القاضي روزبهان (القاضي الأشعري)، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۵ـ۱۶۷، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲

المحقّق السبزواري، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۳۴، ۴۹۹، ۷۳۴

المحقّق الطوسي، ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۸۸

المحقّق اللاهيجي، ۴۴، ۲۲۳، ۲۳۴، ۲۶۸، ۳۲۸

المعصومين عليهم السلام، ۲۶، ۳۲۴، ۳۶۶، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۹۰، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۳۵، ۷۴۸، ۷۶۲

النبيّ صلى الله عليه وآله، ۲۶۵، ۳۴۶، ۳۵۸، ۳۶۷، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۲، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۴۵، ۶۶۴، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۸۸، ۷۹۲، ۸۰۱، ۸۰۲

النراقي، ٢١
امام الصادقعليه‌السلام، ٢٦، ٧٥٨
أبو حامد الغزالي، ٢٢ـ٢٤، ٢٨، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٦٧، ٣٢٥
أبي الحسن الرضاعليه‌السلام، ٧٥، ٤١٨، ٥٧٦، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣
أبي جعفرعليه‌السلام، ٧٢، ٣٩٨، ٧٦٨، ٨٠٨
أبي حامد الإصفهاني (تُركه)، ٢٩٥، ٢٩٦
أبي عبداللهعليه‌السلام، ٧٤، ٤٢٦، ٥١٠، ٥٧٦، ٦٧٥، ٦٧٦، ٧٦٢، ٧٦٨، ٧٧٧، ٨٠١، ٨٠٣، ٨٠٩
أحمد بن محمد بن خالد، ٧٥، ٧٧١، ٨٠٢
أحمد بن محمّد بن عيسى، ٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٧٧٢
أمـيرالمـؤمنينعليه‌السلام، ٤١٠، ٧٠٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٦، ٨٠٢، ٨٠٩
أهل‌بيت العـصمة، ١٣٥، ١٥٣، ٣٥٤، ٣٩٥، ٤٦٥، ٥٠١، ٦٢٩، ٨٠٧
جابر الجعفي، ٣٩٨
جعفر بن محمّدعليه‌السلام، ٧٧٩، ٨١١
حجّة الإسلام (غزالي)، ٢٤٥
حسين بن سعيد، ٧٤، ٦٧٥
ذِعلب اليماني، ٤١٠
رسـول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله، ٣٢، ٣٥، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٧٦ـ٣٧٨، ٣٨٢، ٤١٢، ٤٩١، ٥١٠، ٥١١، ٥١٤، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٤٥، ٥٦١، ٥٦٥، ٥٧٠، ٦٣٠، ٦٦٤، ٧٠٩، ٧٥٢، ٧٧٣، ٧٨٨، ٧٩٢، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٩
سعد بن عبدالله، ٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٧٦٢، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٨٥، ٨١١
سليمان بن جعفر الجعفري، ٧٥، ٧٧١
صاحب بن عبّاد، ٦٩١
صدرالدين القونوي، ٤٤، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٢٨، ٣٤٠
عـــبد الرّزاق الكـاشي(كـاشانى)، ٤٠، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٩٥، ٣٠٩
علامة (علامه الحلي)، ١٦٦، ١٧٨، ١٩٨
محمّد بن أبي عمير، ٧٤، ٤٢٦، ٥١١، ٦٧٥
محمّد رضا قمشه‌اي، ٤٠٤
محمّد عبده، ٤١٠
محمود الكاشي، ٣٨
موسى بن جعفرعليه‌السلام، ٥١١، ٥١٧، ٥٧٠، ٨١١
مؤيّد الدين الجندي، ٣٥، ٣٣٢
هشام بن سالم، ٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٨٠٢

الفرق

الأشـاعرة، ٩، ٨٥، ٨٦، ٩٨، ١١٥، ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٨٩، ٤٣٣، ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤٩، ٤٧٣، ٤٧٧، ٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٧، ٥٨٩، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٥، ٦٤٧، ٦٧٠، ٦٧٤، ٦٨١، ٦٩٨، ٧٥٥، ٧٥٧

الإشراقيّون، ٢١٨

الأشعري، ١٠، ٢٤، ٥٢، ٦٣، ٦٤، ٧٠، ٧٧، ١٠٤ـ١٠٨، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١٢٦، ١٣٦ـ١٣٨، ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٩، ٢١٥، ٢٣٥، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٣٣، ٤٣٩، ٤٧٠، ٤٧٤، ٤٨٣، ٤٩٣، ٤٩٤، ٥٨٩، ٥٩١، ٦٠٢، ٦٤٧، ٦٤٩، ٦٥٣، ٦٧٩، ٦٨٣، ٦٩١، ٧٣٥، ٧٥٥، ٧٥٩

الاشعري، ٦١

الأصوليّين، ٨١، ٤٦٧

الحكماء، ٨٢، ٢٠٩، ٢٣٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٨٢، ٢٨٨، ٣٢٩، ٤٦٩، ٥٦٨، ٥٩٧، ٦٣٣، ٦٤٣، ٦٥٠، ٦٥٥، ٦٨١، ٦٩٧، ٧٠٧، ٧٣٥، ٧٤٧

الحكيم، ١٠، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٥٢، ٦٣، ٧٧، ٢٠٩، ٢١٢، ٣٥٢، ٤٥٢، ٤٦٤، ٤٧٣، ٤٨٣، ٤٩٣، ٥٠٠، ٥٣٦، ٥٤٥، ٥٥٤، ٥٦٨، ٥٧٢، ٥٩٤، ٦٢٨، ٦٣٦، ٦٤٠، ٦٥٤، ٦٨٦، ٦٩٦، ٧٣٤، ٧٤٨، ٧٦٤، ٧٧٧، ٧٨٥، ٧٩٧

الزندقة، ٢٥٨، ٢٦٠

السوفسطائيّ، ٣٤٣، ٣٦٤

الشيعة، ٢١، ٦٤، ١٢٩، ١٩٤، ٤٣١، ٤٤٨، ٥٨٩، ٦٧٣، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٨٨

العدليّة، ٢٥، ٥٢، ٦١، ٦٣، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٩٤، ٥٥٤، ٥٨٩، ٥٩٥، ٥٩٩، ٦٣٢، ٦٧٣، ٦٧٩، ٧٠٧، ٧١٠
العرفاء، ٢٤، ٣٢، ٤٠، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٧٨، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٨٢، ٢٩٢، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٥٦، ٤٢٤، ٦٣٤، ٦٨٩، ٧٩٨
الفـــلاسفة، ١٠٨، ١٠٩، ١١٥، ١٥٢، ٢٠٩، ٢٦٧، ٢٧٦، ٣٩٥، ٤٣٥، ٤٧٧، ٥٩٧، ٦٣٣
الفـــهلويّين، ١٨٤، ٢٢٢، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٩١، ٣٦٣
المتكلّمين، ٨٢، ٨٦، ٨٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٥٢، ١٥٦، ٣٩٥، ٤٦٩، ٤٧٧، ٦٧١، ٦٧٢
المجوس، ٧٨٣
المشّاء، ١٦١، ١٦٣، ١٨٤
المـــعتزلة، ٧، ٦٤، ١٠٦، ١١٦، ١٢١، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٢، ٤٧٧، ٤٨١، ٤٨٧، ٥٨٩، ٥٩١، ٦٣٢، ٦٧٣، ٧٠٧ـ٧٠٩، ٧٢٣، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٥٧، ٧٦٠
أهل الإباحة، ٧٠٨
أهل العرفان، ١٨٦، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٥٠، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣٢٧، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٦١، ٣٦٨، ٣٧٧، ٣٨٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٦٦٥، ٧٠٧
أهل الكلام، ١٩٩، ٥٩٧، ٦٣٥، ٦٦٥

الكتب

اصطلاحات الصوفيّة، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۹۸، ۳۴۰، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۶

الإشارات، ۱۵۲، ۳۹۳

الأقرب، ۴۲۲

التجريد، ۱۶۶

التحصيل، ۲۱۳

التوحيد، ۴۶، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۶۹، ۷۴، ۷۵، ۷۹ـ۸۱، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۸، ۳۳۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۴، ۳۷۳ـ۳۷۵، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۹۲، ۳۹۸، ۴۱۸، ۴۲۵، ۴۲۶، ۵۱۱، ۵۹۳، ۷۱۸، ۷۲۲، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۷۰، ۷۷۲

الشوارق، ۴۴، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۸، ۳۲۸، ۵۱۰، ۷۲۷

الصحاح، ۴۲۲

الصحيفة السجّاديّة، ۴۱۸

الفصوص، ۴۰، ۳۰۱

الفقيه، ۵۱۰، ۵۱۸، ۸۱۱

الكافي، ۷۷۷، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۸

الكفاية، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۸، ۴۸۲، ۴۹۴، ۵۲۶، ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۷۰، ۵۸۱

المفردات، ۴۲۰، ۵۲۸

المقاصد، ۷۵۵

المنظومة، ۲۱۳، ۴۶۹، ۴۹۹، ۷۳۴

المواقف، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۷، ۱۷۸

النصوص، ۳۶۹

الوسائل، ۴۰۸

الهادية، ۲۷۰، ۲۹۸، ۳۲۸

بحارالانوار، ۳۳۰

تحفة اللاحوزي في شرح الترمذي، ۵۲۲

تفسير الكبير، ۵۲۶

تمهيد القواعد، ٢٩٦
توحيد، ٣٨٧، ٤١٨، ٥١٧، ٧٦٢، ٧٧٩، ٧٨٥
جامع الأسرار، ٤٠، ٣٠١، ٣٣١، ٣٤١، ٣٧٩، ٣٨٣، ٤٠٦
جامع السعادات، ٢١
حاشية المحقّق الآملي على المنظومة، ٧٣٤
دلائل الصدق، ١٤٨، ١٦٤، ١٦٧
روضة الكافي، ٥١٠
شرح الإشارات، ١٨٧، ١٨٩
شرح المقاصد، ٨٥، ٨٩، ١٠٧، ١١٦، ١٩٠، ١٣٧، ٤٣٩، ٤٧٩، ٦٩٨، ٧٠٠، ٧٠٢، ٧٠١، ٧٩٦
عقاب الأعمال، ٨١١
فصوص الحكم، ٤١، ٢٦٣، ٢٩٣، ٣٠٩
كشف الخفاء، ٥٢٢
گوهر مراد، ٢٢٣
مشيخة الفقيه، ٨١١
مفردات الراغب، ٤٢٣، ٧٦٩
مقدّمة شرح المقدّمة للقيصري، ٢٩٧
نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ٣٤، ٤٠، ٢٤٤، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٥٠، ٣٥٦
نقد النقود في معرفة الوجود، ٤٠، ٤١، ٢٥٦
نهج البلاغة، ٣٣٠، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٧، ٤١٠، ٥٢٥
نهج الحقّ، ١٦٦

فهرس التفصيلي

مقدّمة

آراء القائلين بالجبر والتفويض والأمر بين الأمرين. ٧

مقالة الأشعري ٩

الفرق بين قول الحكيم وقول الأشعري ١٠

الوحدة السنخية على القول بإصالة الوجود تنافي... .... ١١

الزائد في المرتبة الشّديدة متّحد... .... ١٢

في بيان أنّ التشكيك الخاصّي لايجري في الموجودات العرضيّة وأنّ تعدّدها ليس باختلاف المرتبة ١٢

الماهيّة أمر انتزاعي بناء على أصالة الوجود...... ١٣

الماهيّة المعرّي عن الوجود الخارجي والذهني... ١٥

القول بأصالة الوجود والتشكيك الخاصّي مستلزم للجبر............ ١٦

التوحيد الأفعالي موجب للجبر............ ١٧

دخالة أجزاء العلّة التامّة في وجود المعلول....... ١٨

بانحصار العلّة الفاعليّة في الله تعالى مستلزم للجبر............ ١٨

التوحيد الأفعالي الطولي ٢٠

في الأقسام الأربعة للتوحيد............ ٢١

قول النراقي في التوحيد............ ٢٢

الإشكال وارد على مبني وحدة الفاعل............ ٢٣

إيراد النراقي على الغزالي............ ٢٤

الإيراد على النراقي............ ٢٥

اختيارية عمل الإنسان على مبني الحكيم........ ٢٦

الإيراد على من أورد في الذيل على النراقي...... ٢٦

عدم صحّة ما ذكره المذيّل لإثبات اختياريّة عمل الإنسان ٢٨

ما يبتني عليه اختياريّة عمل الإنسان ٢٩

وجوده تعالى من جهة... يقبل التقيّد............ ٣٠

كلام العارف القاشاني في محو العبودية ٣١
نقل كلام العارف القاشاني أنّه صريح في... ...... ٣٢
كلام المعلّق على الرسالة حول وحدة الوجود والموجود ٣٣
قول العارف الجامي في وحدة الوجود والموجود ٣٤
نقله لكلام الجندي وتمجيده له ٣٥
توضيحات لكلام الجندي ٣٦
تشبيه العارف الجامي للوجود الواجبي المطلق .. ٣٧
توضيح كلام العارف الجامي ٣٨
تشبيه الله تعالى بالنور المحسوس............... ٣٩
نقل السيد الحيدر الآملي لقول ابن العربي ٤١
في توضيح قول ابن العربي ٤٣
توضيح ما نقله اللاهيجي....................... ٤٤
حكاية اللاهيجي لقول بعض أساطين العرفاء ٤٤
الاستدلال إجمالاً على عدم إمكان تقيّد الوجود الواجب ٤٦
استدلال بعض الداخلين في مدرسة العرفاء..... ٤٨
أنّ العلم الحضوري به تعالى يتوقّف على ما يدّعيه العرفاء ٤٩
إثبات إمكان الاستدلال على وجوده تعالى ٥١
الرواية التي استدلّ بها على مراده من عدم إمكان العلم الحصولي ٥٢
قول العرفاء من وحدة الوجود والموجود الشخصي.................................. ٥٤
مدّعى العرفاء مقطوع العدم لمحاليّته ٥٤
أصالة الوجود في الممكنات أيضاً تكون الماهيّة ذاتي باب البرهان........................... ٥٥
تقيّد الوجود الواجب بالذات ينافي إطلاق وجوده ٥٦
القسم الرابع من أقسام الجبر ٥٨
جواب العدليّة عن إيراد الأشاعرة عليهم ٦١
الإيراد على العدليّة........................... ٦٢
إيراد الأشاعرة على العدليّة القائلين باختياريّة عمل الإنسان ٦٣
الجواب عن إيرادهم على العدليّة................ ٦٥
عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التّامة ٦٨
محلّ الاختلاف بين الأشعري والعدليّة ٧١
محلّ البحث هو كون مبادئ الاختيار جزء العلّة التامّة . ٧١
متعلّق التّكليف هو العمل الذي يكون المكلّف قادراً.............................. ٧٣
الأحاديث الدالّة على نفي الجبر والتفويض ٧٥
عمل الإنسان القادر ليس بالإجبار.............. ٧٧
مخالفة قول الأشعري والحكيم لمفاد الروايات... ٧٧
على مذهب العرفاء لاموضوع للجبر والتفويض . ٧٨
مايدّعيه العرفان من وحدة الوجود والموجود الشخصي.................................. ٧٩

وجه عدم إمكان تقيّد الوجود الواجب بالذات بالأعيان الثابتة ٨٠

القسم الأوّل: جبر الأشاعرة

استدلال الأشاعرة على مذهب الجبر ٨٥
تمسّك أصحاب الجبر بقياس اقتراني............ ٨٦
إثبات مذهب الجبر بقاعدة شمول قدرة الله تعالى ٨٦
أدلّة شمول قدرة الله تعالى عندهم................ ٨٧
ثلاثة: النصوص، دليل التوارد، ودليل التمانع..... ٨٧
الدالّ على المدّعى منها خصوص الآيات ٨٧
الدليل الثاني والثالث يحتاجان إلى إثبات الصغرى ٨٩
ترجيح الدليل الأوّل وهو النصوص على سائر الأدلّة.. ٨٩
في تبيين الدليل الأول على إثبات الجبر ٩٠
الواقع عند اجتماع قدرة الله تعالى.................. ٩١
توضيح برهان الخلف............................... ٩١
في أنّه تعالى خالق كلّ الأشياء ومنها أعمال العباد ٩٢
استدلال الرازي على أنّ كلّ ممكن يقع بقدرته تعالى... ٩٢
أنّ الإمكان أمر واحد مشترك فيه بين جميع الممكنات ٩٣
لزوم إثبات المقدّم وكذا الملازمة لنظريتهما ٩٣
استدلال التفتازاني على إثبات المقدم بالنصوص القرآنيّة.. ٩٤
عدم صحّة الاستدلال على مذهب الجبر بالآيات ٩٤
الإيراد الثاني هو عدم دلالتها على المدّعى....... ٩٥
الاستدلال بالآيات الأول هو المعارضة بالأقوى منها ٩٥
المسائل العملية والاعتقادية بكفاية الدليل الظنّي ٩٦
أنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين ٩٦
الجواب عن الدليل الثاني للأشاعرة ٩٧
الإيراد الثالث على الجبر هو ترتّب التوالي الفاسدة عليه.. ٩٧
لزوم انتهاء الممكن إلى الواجب ٩٧
بطلان التلازم المدّعىٰ بين المقدم والتالي......... ٩٨
إمكان كون الممكن معطي الوجود أساس لبعض المسائل الفلسفية والكلامية..................... ٩٩
انحصار الموجد في الله تعالى منوط بعدم إمكان كون الممكن معطي الوجود......................... ٩٩
الدليل الثاني من الوجود العقلية للاشاعرة...... ١٠٠
كلام الأشعري على وقوع أفعال العبد بقدرة الله تعالى.. ١٠١
فيما يشهد بعدم شعور العبد بأفعاله أحياناً...... ١٠١
إثبات التلازم بين المقدم والتالي.................. ١٠٢
الجواب عن دليل الأشعري...................... ١٠٣

ما يشهد ببطلان اللازم من الوجوه الأول صدور افعال اختيارية من النائم ١٠٣
أنّ الالتفات إلى العمل من شرائط فعليّة فاعلية الفاعل القادر ١٠٤
عدم لزوم العلم التصوري بماهية الفعل ١٠٤
أنّ كلام الأشعري ادعاء بلا دليل ١٠٥
لزوم الالتفات بالمعنى الأوّل دون الثاني ١٠٥
ثالث أدلّة التفتازاني على إثبات الجبر ١٠٦
تبيين المراد من الدليل الثالث للأشعري ١٠٧
لزوم البحث عن معنى القدرة في تعريف القادر . ١٠٨
تعريف القدرة في قبال المقتضي للفعل ١٠٨
ثبوت الملازمة بناءً على تمامية اقتضاء القدرة . ١٠٩
عدم ثبوت الملازمة بناء على نقصان تأثير القدرة ١٠٩
أنّ الترجيح بلامرجِّح يرجع إلى الترجّح بلامرجّح ١٠٩
توقّف الدليل الثالث للجبر على التفسير الثاني للقدرة ١١٠
توقّف ترجيح الفعل على الترك على المرجّح ... ١١٠
أنّ عدم وجود المرجّح يساوق وقوع المعلول بلاعلّة ١١١
أنّ إمكان الترجيح بلامرجّح يلازم انسداد باب إثبات الصانع ١١١
لايمكن أن يكون المرجّح عملاً اختيارياً للعبد . ١١٢
الثاني من الأُمور عدم تمكّنه من الترك ١١٣
في ما يترتّب على عدم كون المرجّح من العبد وهو أُمور ثلاثة ١١٣
التنافي بين الاختيار ووجوب وقوع المعلول ... ١١٣
ثالث الأُمور المترتّبة على عدم كون المرجّح من العبد سلب اختيار العبد ١١٤
تبيين مفاد الدليل الثالث ١١٤
الجمع بين اختيار العبد وضرورة تحقق المعلول عند تحقق علّته ١١٤
مفاد الدليل الثالث ١١٥
اشتراك الجبر الأشعري مع الجبر العلّي والمعلولي ١١٥
اعتراض المعتزلة وجواب التفتازاني عنه ١١٦
بداهة اختيار الإنسان ١١٧
الاشكال النقضي من المعتزلة على الأشاعرة ... ١١٨
أنّ دليلهم إسناد الجبر إلى الله تعالى ١١٨
أنّه لو كان معنى القدرة في الواجب... لأمكن دفع النقض ١١٩
جواب الأشاعرة عن الإشكال ١١٩
عدم صحة جواب الأشاعرة ١٢٠
احتياج تعلّق الإرادة إلى المتعلّق بوجود المرجّح ١٢٠

أنّ الإرادة مرجّحة للفعل في طريقي الهارب.... ١٢١
الجواب عن مثال قدحي العطشان وطريقي الهارب ورغيفي الجوعان ١٢٢
أنّ الغرض مترتب على الجامع ١٢٣
الاعتراض الرابع للمعتزلة على الأشاعرة ١٢٣
عدم إمكان تحقّق المعلول عند تحقق العلّة الناقصة ١٢٤
أنّه إذا كانت العلّة التامّة غير اختياريّة فالعمل المستند إليها أيضاً غير اختياريّ........................ ١٢٤
عدم التنافي عند المعتزلي بين وجوب صدور الفعل ١٢٥
أبتناء الجواب على تعلّق القدرة بالفعل على البدل ١٢٦
التزام المعتزلي بالجبر والاختيار في عمل واحد ١٢٦
أنّ إسناد الفعل والترك إلى الفاعل الناقص إسناد مجازي........................ ١٢٧
أنّه ليس ملاك الاختيار تمكّن الفاعل من الفعل والترك........................ ١٢٨
بيان تقرير آخر للدليل لردّ إشكال الأشاعرة ... ١٢٨
إذعان بعض علماء الشيعة للإشكال ١٢٩
في الجواب عن إشكال الأشاعرة............. ١٢٩
في ضرورة تحقّق المعلول عند تحقّق العلّة..... ١٣٠
في أنّ الفاعل التامّ لايحتاج في فعله إلى شرط. ١٣٠
عدم إمكان تخلّف المعلول عن العلّة التامّة ١٣١
خروج الفاعل القادر عن القاعدة تخصّصاً لاتخصيصاً........................ ١٣١
الجواب عن التقريب الثاني للجواب عن الدليل الرابع ١٣٢
أنّ اختيارية العمل بالمعنى الأوّل لاتصحّح التكليف ١٣٣
اختياريّة العمل بالمعنى الثاني لاتصحّح الثواب والعقاب ١٣٤
أنّ بعض الأجوبة تسليم للإشكال............. ١٣٤
أنّ الدليل الثالث للأشاعرة ليس برهاناً ١٣٥
ما يترتّب على مسألة أمر بين الأمرين.......... ١٣٥
أنّ الدليل الثالث مستلزم للجبر بمعنى آخر ١٣٦
أنّ المعتزلي أيضاً يلتزم بالجبر................ ١٣٧
أنّ المعتزلي يرى عدم احتياج الفاعل الناقص إلى المرجّح........................ ١٣٧
الدليل الرابع للأشعري على عدم صدور فعل العبد........................ ١٣٧
كلام شارح المقاصد........................ ١٣٨
إثبات الجبر من طريق علمه تعالى ١٣٨
لزوم علمه تعالى بأفعال العباد ١٣٩
أنّ علم الله أزلاً بوقوع عمل العبد غير منفكّ عن علمه بوقوعه بقدرته ١٤٠

التنافي بين أزليّة علمه تعالى واختياريّة العبد .. ١٤١
أنّه لو كان عمل العبد واقعاً بقدرته لزم انقلاب علمه ١٤١
وجه الملازمة بين كون عمل العبد بقدرته ولزوم انقلاب علمه.. ١٤١
أنّ نتيجة الدليل الرابع بالتقريب الثاني.......... ١٤٢
كلام التفتازاني في بيان المراد من الدليل ١٤٢
ابتناء هذا الدليل نفياً وإثباتاً على مسألة كون علمه تعالى من أيّ قسم ١٤٣
أقسام العلم الحضوريّ وهي ثلاثة............. ١٤٣
تعريف العلم وأقسامه ١٤٣
اتّحاد العلم والمعلوم وجوداً في القسم الثالث... ١٤٤
أنّ ملاك الحضور والمعلوميّة في الأقسام مختلف.. ١٤٤
أنّ العلم الحصوليّ الفعليّ لايمكن أن يكون هو التصديق.. ١٤٥
تقسيم العلم الحصوليّ إلى الفعليّ والانفعاليّ ... ١٤٥
أنّ العلم الانفعالي طريق وكاشف عن المعلوم .. ١٤٥
تعريف التصديق.. ١٤٦
فعليّة العلم التصوّريّ ١٤٦
أنّه هل علمه تعالى الأزلي حصوليّ أو حضوريّ ١٤٧
عدم كون علمه تعالى الأزلي حضوريّاً ١٤٧
كون علمه تعالى حصولياً فعلياً عند روزبهان... ١٤٨
الإشكال الأوّل على ما ذهب اليه القاضي روزبهان.. ١٤٨
المراد من مطابقة الصورة الذهنية للخارج ١٤٩
لزوم الدور وكذا تحصيل الحاصل من كون علمه تعالى حصولياً.. ١٤٩
أنّ إعمال القدرة في الفعل والترك يحتاج إلى الالتفات.. ١٥٠
بيان لزوم الدور من كون العلم قبل الايجاد حصولياً ١٥١
الإشكال الثاني على كلام روزبهان............ ١٥٢
كلام الإشارات في تصوير علمه................ ١٥٢
كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد........ ١٥٢
عدم ذكر كيفية علمه تعالى في الكتاب والسنّة . ١٥٣
أنّ أعظم الظلم عدم الرجوع إلى أهل بيت الوحي.. ١٥٣
أنّه هل يجوز أن يكون العلم الأزلي حصولياً ... ١٥٤
أنّه هل قدرة العبد توجب كون علمه تعالى جهلاً؟.. ١٥٥
تقسيم الفاعل ١٥٥
تعريف الفاعل القادر المختار وأقسامه الأربعة . ١٥٦
تعريف الفاعل بالقصد.............................. ١٥٦
أنّ علم الفاعل بالرضا علم إجمالي............. ١٥٧
تعريف الفاعل بالرضا ١٥٧

وجه تسمية هذا الفاعل بالفاعل بالرضا ١٥٧
وجه كون علم الفاعل بالرضا إجمالياً.......... ١٥٧
ابتناء الفاعل بالرضا على القول بالحقائق المتباينة ١٥٨
تعريف الفاعل بالتجلّي........................ ١٥٨
معنى قولهم: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها.. ١٥٩
معنى كون علمه تعالى بالأشياء إجمالياً ١٥٩
أنّ علمه تعالى بذاته علم بجميع مراتب مادونها ١٦٠
الفرق بين الفاعل بالتجلّي والفاعل بالرضا ١٦٠
معنى الفاعل بالعناية ١٦١
كلام المشاء في الفاعل بالعناية ١٦١
أنّ مصاديق الفاعل بالتسخير هي مصاديق الفاعل بالطبع ١٦٢
أنّ العلم في الفاعل بالقصد يمكن أن يكون عين الذات ١٦٣
الرجوع إلى كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل خلقها.. ١٦٣
أنّه تعالى عند الأشاعرة فاعل بالعناية بمقتضى مذهبم.. ١٦٤
التنافي بين العلم الأزلي ومقدوريّة العمل عند فخرالدين الرازي ١٦٤
كلام فخرالدين الرازي.......................... ١٦٥
كلام المحقّق الايجي في الاعتراض على الرازي.. ١٦٥
كلام المحقق الطوسي والعلامة الحلي ١٦٦
جواب القاضي روزبهان......................... ١٦٦
كلام القاضي روزبهان.......................... ١٦٦
الفرق بين الدليل الأوّل والرابع................. ١٦٧
الفرق بين الدليل الثاني والثالث ١٦٨
أنّ العلم الأزلي لايمكن أن يكون دخيلاً في الدليل الرابع ١٦٨
أنّه ليس العلم بوجود شيء في الخارج شرطاً لفاعليّة الفاعل.. ١٦٩
المراد من مطابقة الصورة الذهنية لما في الخارج.. ١٧٠
اشتراك العلم والقطع في كونهما متعلّقين للإدراك.. ١٧٠
عدم ترتّب التالي الفاسد المذكور في الدليل الرابع ١٧١
أنّ وجود العلم يتوقف على وجود المعلوم ١٧١
بيان المراد من لزوم مماثلة الصورة للخارج ١٧١
أنّ العلم الأزلي بوقوع العمل غير دخيل في وجود المعلوم ١٧٢
المراد من لفظ العلم............................ ١٧٢
طريقيّة علم العالم بفعله الصادر منه ١٧٢

أنّ العلم الموضوعي مستلزم للتناقض.......... ١٧٣
اشتراك الفاعل القادر والفاعل بالعناية.......... ١٧٣
الفرق بين تصوّر العمل قبل وجوده.......... ١٧٣
اشتراك الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية.......... ١٧٤
أنّ العلم المأخوذ في الدليل الرابع.......... ١٧٥
العلم الطريقي تابع للمعلوم.......... ١٧٥
هنا إشكال وجوابه أنّه راجع إلى الدليل الثالث.. ١٧٦
أنّ روزبهان الأشعري يرى صحّة الدليل الرابع.. ١٧٧
أنّ روزبهان الأشعري يرى أنّ علمه... دخيل في عمل العبد.......... ١٧٧
كلام روزبهان الأشعري في تصحيح الدليل الرابع.......... ١٧٧
اعتراض روزبهان الأشعري.......... ١٧٨
توقّف العلم الحصولي الانفعالي على وجود متعله في الخارج.......... ١٧٩
وجه اشتراط العلم الحصولي بوجود المعلوم خارجاً.......... ١٧٩
أنّ مفهوم المطابق... من المحمولات من صميمه ١٨٠
عدم دخالة العلم الحصولي في وجود المعلوم .. ١٨٠
أنّ العلم الأزلي انفعالي وعلم المهندس فعلي... ١٨١
أنّ قياس العلم الأزلي بعلم المهندسين قياس مع الفارق.......... ١٨١
الجواب الثاني عن روزبهان.......... ١٨٢
أنّ العلم الأزلي يكون عين ذاته تعالى.......... ١٨٣
أنّه مع اتّحاد العلم والعالم والمعلوم لامجال لاستدلال الأشعري.......... ١٨٣
تعريف التشكيك الخاصّي.......... ١٨٤
أنّ أصالة الوجود والتشكيك الخاصّي ممّا يبتني عليه الفاعل بالتجلّي.......... ١٨٤
دوران أمر علم الواجب بين الفاعل بالتجلّي والفاعل بالرضا.......... ١٨٤
رجوع ما به الامتياز في التشكيك الخاصّي إلى ما به الاشتراك.......... ١٨٤
أنّ التعدّد والتمايز بين الوجودات... ليس إلّا باختلاف المراتب.......... ١٨٥
أنّ القول بالتشكيك الخاصّي مستلزم للقول بوحدة الوجود.......... ١٨٦
مستند أهل العرفان للقول بوحدة الوجود.......... ١٨٧
أنّ القول بالحقائق المتباينة يلازم القول بكون علمه تعالى إجمالياً.......... ١٨٧
كفاية الاعتقاد الإجمالي بما يجب الاعتقاد به.. ١٨٨
كفاية الاعتقاد الاجمالي بمثل هذه الأمور..... ١٨٨
يستفاد من القرآن والروايات أنّه تعالى عالم بما سيقع.......... ١٨٨
أنّ تابعيّة العلم للمعلوم مبنيّ على كون علمه تعالى زائداً على ذاته.......... ١٨٩

الفرق بين الجبر الأشعري وجبر الإنسان في أعماله.. ١٨٩
أنّ الدليل الرابع... لايثبت الجبر الأشعري ١٨٩
الدليل الخامس للأشاعرة على مذهب الجبر ... ١٩٠
إثبات الجبر من طريق التزاحم ١٩١
أنّ ما ذكره التفتازاني... غير صحيح ١٩١
أنّ الترجيح عند تزاحم القدرتين لما هو أقوى ملاكاً.. ١٩٢
أنّ الفرق بين الدليل الخامس والأوّل.......... ١٩٣
أنّ الجواب عن الخامس هو الجواب عن الدليل الأوّل.. ١٩٣
الدليل الجدلي لإثبات مذهب الجبر........... ١٩٤
أنّ الدليل الخامس أيضاً لايدلّ على مدّعى الأشعري ١٩٤
عدم تمكّن العبد ممّا علمه الله تعالى واقعاً ١٩٥
عدم تمكّن العبد ممّا هو خلاف علمه ١٩٥
الجواب النقضي عن الدليل الجدلي............. ١٩٦
الملازمة بين تعلّق علمه تعالى بشيء وتعلّق قدرته به.. ١٩٦
التوالي الفاسدة المترتّبة على التلازم المدّعىٰ... ١٩٧
الجواب الحلّي عن الدليل المذكور الجدلي..... ١٩٨
أنّ تمكّن العبد من الفعل والترك لاينافي علمه تعالى الأزلي... ١٩٨
أنّ الأفعال الاختياريّة للعباد تكون بقدرته ١٩٩
أنّ أفعال العباد قائمة به تعالى قياماً صدورياً بالواسطة ٢٠٠
امتناع تخلّف المعلول عن علّته التامّة ٢٠١
أنّ الفاعل القادر لايحتاج... إلى المرجّح ٢٠١
أنّ الفاعل القادر عند تحقّق العلّة التامّة متمكّن من الفعل ٢٠٢
أنّ عدم العمل الاختياري قد يستند إلى عدم العلّة التامّة ٢٠٢
أنّ الفاعل بالطبع وكذا الفاعل القادر... لايتمكّنان من ترك المعلول.................................. ٢٠٣
أنّ وجه امتناع تخلّف وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة ٢٠٤
أنّه مع وجود المرجّح لوجود المعلول لايبقى علّة.. ٢٠٥
أنّه إذا كان الفاعل قادراً ليس عدم المعلول مستنداً بعدم وجود العلّة.............................. ٢٠٦
عدم تخصيص قاعدة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة.. ٢٠٧
أنّ نتيجة شمول قاعدة امتناع تخلّف وجود المعلول عن العلّة.. ٢٠٧

القسم الثاني: جبر الحكماء

القسم الثاني من الجبر ٢٠٩

استدلال المحقّق السبزواري على إثبات عموم قدرته ٢١٠
أن الدليل يبتني على أمرين ٢١٠
الأمر الثاني في أنّ التأثير بإيجاد الشيء منحصر في الواجب والموجود ٢١١
أنّ إمكان الممكن يستدعي احتياجه إلى الجاعل ٢١١
عدم صلاحية الممكن للتأثير ٢١٢
أنّ نتيجة هذا الاستدلال عبارة عن كون الممكن الوجود علّة معدّة ٢١٣
كلام المحقّق السبزواري في المنظومة ٢١٣
الجواب الأوّل عن استفادة الجبر من مسلك الحكماء ٢١٤
أنّ الإمكان الاستعدادي على تقدير عدمي ٢١٤
أنّ الإمكان الذاتي الماهوي أمر عدمي ٢١٤
الجواب الثاني عن استفادة الجبر عن مسلك الحكماء ٢١٥
الشاهد على تنافي الدليل مع مسألة عموم قدرته تعالى ٢١٦
أنّ الشاهد على منافاة هذا الدليل... ماذكره في الحاشية ٢١٦
يلزم من تأثير الممكن في ممكن... شركة العدم. ٢١٦
بيان الإشكال على مذهب أصالة الماهيّة ٢١٧
الجواب الرابع من استفادة الجبر عن مسلك الحكماء ٢١٨
أنّ الجمع المذكور... ليس أحسن ٢١٨
تعريف التشكيك الخاصّي ٢١٩
أنّ الجمع بين القاعدة وصدور الكثير منه تعالى غير ممكن ٢٢٠
منشأ صيرورة الواحد متعدّداً ٢٢٠
عدم إمكان تعدد الوجودات الخارجية بسبب ماهيّاتها ٢٢١
عدم إمكان تعدّد الوجودات الخارجيّة بسبب ماهياتها ٢٢١
عدم جريان التشكيك الخاصي بين الوجودات العرضية ٢٢٢
أنّ القول بوحدة الوجود الشخصيّ والموجود كذلك باطل برهاناً ٢٢٢
استدلال المحقّق اللاهيجي على انحصار الموجود به تعالى ٢٢٣
تبيين قاعدة الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد. ٢٢٥
ثبوت الملازمة... بين وجوب أحد النقيضين وامتناع النقيض الآخر ٢٢٦
الإيراد الأوّل ممّا يرد على كلام اللاهيجي ٢٢٦
الإيراد الثاني على كلام اللاهيجي ٢٢٧
أنّ العلّة التامّة لعدم المعلول هي فقدان واحد ٢٢٧

أنّ الممكن لا يمكن أن يكون موجداً ٢٢٨
إذا كانت العلة التامة ممكنة يجب صدور المعلول منه ٢٢٩
أنّ سدّ أبواب عدم المعلول هو بتحقّق كلّ ما له الدخل ٢٢٩
لزوم تحقّق كلّ ما له الدخل في وجوده المعلول ٢٢٩
أنّ حصر الموجِد فيه تعالى ٢٣٠
فيما يرد على حصر الموجِد فيه تعالى.......... ٢٣٠
عدم تمامية الدليل المذكور لانحصار الموجِد في الواجب تعالى ٢٣٢
كلام آخر للمحقّق للّاهيجي على ثبوت الانحصار فيه تعالى.. ٢٣٢
الإشارة إلى التنافي بين قاعدة الواحد وانحصار الموجِد فيه تعالى........................... ٢٣٣
المنافاة بين انحصار الموجِد فيه تعالى.......... ٢٣٣
أنّ التمسك ببطلان الدور والتسلسل لإثبات الواجب.. ٢٣٤
أنّ القول بالانحصار المذكور... بوجود الممكن ممّا لايجتمعان ٢٣٤
أنّ المفاسد المترتّبة على قول الأشعري مترتّبة على انحصار معطي الوجود فيه تعالى ٢٣٥
أنّ الاختيار بمعنى مسبوقيّة العمل بالإرادة لايصحّح استحقاق العقاب ٢٣٦
أنّ صرف مسبوقية العمل بالمبادي لايكفي في صحّة التّكليف....................................... ٢٣٦

القسم الثالث: جبر العرفاء

أنّ القول بوحدة الوجود والموجود وحدة شخصيّة ٢٣٧
أنّ الواجب له حيثيتان.......................... ٢٣٨
فيقع البحث عن أمور أربعة ٢٣٨
ثالث الأمور اثبات محاليّة وحدة الوجود والموجود ٢٣٩
ثاني الأمور الأربعة في الدليل العقلي والعرفان الشهودي ٢٣٩
رابع الأمور في المفاسد المترتّبة على وحدة الوجود والموجود ٢٣٩
المراد من وحدة الوجود والموجود ٢٤٠
قول المحقّق الكاشاني في المراد من قول «الكلّ به موجود».. ٢٤١
المراد من محو العبوديّة ومحو عين العبد في كلام المحقّق الكاشاني.................................. ٢٤٢
المراد عن الاتّحاد في كلام العرفاء في كلام المحقّق الكاشاني ٢٤٣
أنّ الله تعالى ليس غير الوجود البحت........... ٢٤٤
نقل كلام العارف الجامي ٢٤٤
الفرق بين كلام الحكماء والعرفاء فيه تعالى..... ٢٤٦

في إطلاقه تعالى من كلّ قيد حتّى عن قيد الإطلاق ٢٤٧
انحصار طريق معرفة الواجب في العرفان الشهودي ٢٤٨
امتناع العقل عن كلام الصوفية عند العارف الكاشاني ٢٤٩
المنافاة بين كلام العارف الجامي والعارف الكاشاني ٢٤٩
تبيين العارف الجامي مراد العرفاء من وحدة الوجود والموجود ٢٥٠
أنّ صريح كلام العارف الجامي هو كون الواحد واجباً وممكناً ٢٥٢
أنّ الايجاد فسّر في كلام العارف الجامي بالتّجلي ٢٥٣
أنّ الخفاء والبطون صفة عارضة للأعيان ٢٥٤
الكلام العارف الكاشاني في الاصطلاحات ٢٥٤
كلام العارف الجامي في أنّ الظاهر في مرآة... آثار أحكام أعيان الماهيّات ٢٥٥
كيفية تحقق الكثرة ٢٥٥
كلام السيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار ٢٥٦
كلام صاحب جامع الأسرار في نقد النقود ٢٥٦
الاستدلال بالقرآن على أنّه جامع للتنزيه والتشبيه ٢٥٩
توضيح ما مرّ من المنظوم بعض التوضيح ٢٦٠
كلام السيد حيدر الآملي ٢٦٢
أشعار محيالدّين في فصوصه في عدم التمايز بين الواجب والممكن ٢٦٣
تبيين العالم بما ليس بصحيح ٢٦٤
بيان انحصار الوجود الخارجي فيه تعالى عند السيد حيدر ٢٦٥
بيان أدلّة العرفاء على إثبات وحدة الوجود ٢٦٦
أنّ العمدة لإثبات المدّعى من الأمرين هو الثاني ٢٦٧
نقل كلام صاحب الشوارق... في إثبات مراد الصوفيّة ٢٦٨
أنّ كلام صاحب الشّوارق اللاهيجي مطابق لكلام الجامي ٢٦٨
أنّ مراد العرفاء من وحدة الوجود والموجود ٢٦٩
نقل صاحب الشوارق كلام صدرالدين القونوي ٢٧٠
نقل صاحب الشوارق بقيّة كلام صدرالدين قونوي ٢٧١
بعض التّوجيهات لكلام العرفاء ٢٧٢
أنّ الممكنات ليست مصاديق بالذات لمفهوم الوجود ٢٧٣
أنّ التشكيك الخاصّي... مستلزم لوحدة الوجود والموجود ٢٧٣

أنّ قوام التعدّد بوجدان كلّ من الأمرين......... ٢٧٤
محاليّة إصالة الماهيّة حتّى في الممكنات ٢٧٤
القول الثاني: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في ما سواه ٢٧٥
عدّ الأقوال في تبيين ما في الخارج وأنّها خمسة ٢٧٥
القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب والممكن مع التشكيك الخاصّي............................ ٢٧٥
القول الرابع: أصالة الوجود في الواجب والممكن ٢٧٥
الأمر الثاني: في إقامة الدليل على مدّعى أهل العرفان ٢٧٦
الدليل العقلي الموجود في الشوارق على مدّعى العرفاء.............................. ٢٧٦
الطريق الثاني لإثبات مدّعى العرفاء ٢٧٦
أنّ كون الواجب مطلقاً لايلازم كونه لابشرط ... ٢٧٧
تفسير قوله: «وإن كان متعيّناً» ٢٧٩
أنّ الجواب الصحيح عن الإشكال هو اختيار الشّق الثاني............................... ٢٨١
حكاية الماهية عن الخصوصية في منشاء انتزاعها............................... ٢٨٣
وجود الماهية في الواجب تعالى مستلزم لتحديده بحدّ ماهويّ ٢٨٤
أنّ العرفان الشهودي يمكن تحصيله من طريق السلوك العملي ٢٨٤
حصر الطريق في العرفان الشهودي والإفاضي . ٢٨٤
استدلال القيصري على وحدة الوجود ٢٨٥
توضيح مراد القيصري من كلامه................ ٢٨٦
توضيح استدلال القيصري ٢٨٧
وجه محاليّة الشقّ الأوّل من كلام القيصري..... ٢٨٨
محاليّة الشقّ الثاني من كلام القيصري ٢٨٨
مالا وجود له لايكون معطياً للوجود ٢٨٩
بيان مايرد على استدلال القيصري ٢٩٠
أنّ القول بمحاليّة الشقّ الثانى بالدليل المذكور ليس في محلّه ٢٩٠
توضيح ما يرد على استدلال القيصري ٢٩١
أنّ إثبات وحدة الوجود والموجود الشخصي يبتني على إبطال الامتياز.......................... ٢٩١
أنّ الدليل المذكور لايثبت كون الوجود الخارجي منحصراً في الوجود الواجبي ٢٩٢
أنّ الدليل المذكور لايكفي لإثبات مدّعى العارف ٢٩٣
أنّ تأويل كلامهم... غير صحيح ٢٩٣
ملائمة التشكيك مع التوحيد الوجودي...... ... ٢٩٥
كلام شارح مقدّمة القيصري في عدم ملائمة التشكيك ٢٩٧
ليس مراد العرفاء من الإضافة، الإضافة الاشراقيّة............................... ٢٩٧

استلزام التشكيك لتعدد الوجود ونفيه عندالعرفاء ٢٩٨
نقل كلام العارف الكاشاني... في شرح المراد من محو العبوديّة ٢٩٨
كلام الكاشاني في انكار الإضافة الإشراقيّة ٢٩٨
تصريح العارف الكاشاني... ينافي تفسير مرادهم منها ٢٩٩
الفرق بين الانتزاعي والاعتباري ٢٩٩
أنّ مجموع الأمور المذكورة يقضي بعدم صحّة تأويل كلامهم ٣٠٠
نقل كلام شارح الفصوص... في تفسير كلام صاحب الفصوص ٣٠١
نفي التشبيه والتنزيه ٣٠١
تفسير الجمع في اصطلاح العرفان ٣٠٣
شرح الكاشاني لقوله إليه يرجع عواقب الثناء... ٣٠٣
شرح قوله: فمن قال بالإشفاع كان مشركاً...... ٣٠٤
القول بإثنينيّة الوجود بين الواجب والممكن شرك ٣٠٤
استلزام إثبات وجود لغيره تعالى للشرك عند الصوفية ٣٠٥
مساوقة الوجود الخارجي للوجوب ٣٠٥
شرح قوله: ليس كمثله شيء........................ ٣٠٧
شرح قوله: هو السميع البصير........................ ٣٠٧
الجمع بين التشبيه والتنزيه ٣٠٨
استدلال عبد الرزاق القاساني على الوحدة الشخصية........................ ٣٠٩
مخالفة وحدة الوجود مع ضرورة الأديان ٣٠٩
نقد كلام الكاشاني........................ ٣١١
عدم تمامية دليل القاشاني على مدّعاه ٣١٣
استدلال القاشاني على انحصار الوجود الخارجي به تعالى........................ ٣١٤
عدم تمامية الدليل وانّ وجود المطلق لايلازم عدم المقيد ٣١٥
بناء على التشكيك الخاصّي الوجود الواجبي شامل لسنخ وجود ما دونه ٣١٥
بقاء إشكال ترتب آثار الممكن على الواجب... ٣١٦
الجواب عن هذا الاستدلال ٣١٦
دليل آخر لإثبات وحدة الوجود والموجود ٣١٦
أنّ العمدة عند العرفاء... هو العرفان الإفاضي والشهودي........................ ٣٢٤
نقل صاحب الشوارق... كلام صدرالدين القونوي ٣٢٨
استناد الكاشاني إلى الكشف كما في الاصطلاحات ٣٢٩
استدلال العرفاء بالأدلة النقليّة ٣٣٠
أشعار محي الدين في وحدة الوجود ٣٣١

كلام عن العارف البارع عبدالرحمان الجامي ... ٣٣١
لأمر الثالث في ردّ أدلّتهم العقليّة............ ٣٣٦
عدم تمامية أدلة الصوفية العقلية ٣٣٦
أن توجيه كلام العرفاء بالإضافة الإشراقية غير صحيح ٣٤٠
تعريف العرفان الإفاضي ٣٤١
أنّ المدرك بالعرفان الإفاضي خصوص الممكنات ٣٤٢
نقل كلام العارف البارع الجامي فيما يثبت بالعرفان الإفاضي ٣٤٣
أنّ العرفان الإفاضي غير مفيد ٣٤٤
أنّ محلّ العرفان الإفاضي هو النّفس والقلب ... ٣٤٤
أنّ السير والسلوك العملي غير المطابق للشرع.. ٣٤٦
أنّ الكشف قد يكون بإيحاء الشيطان.......... ٣٤٧
اختصاص الإلهام الإلهي بطهارة نفس صاحبه.. ٣٤٨
اشتراط إعطاء الفرقان بالتقوى الإلهي ٣٤٩
معنى إعطاء الفرقان ٣٤٩
انحصار الخشية من الله في خشية العلماء....... ٣٤٩
دليل عدم المضادّة بين العلم الاكتسابي والمعصية ... ٣٥٠
اللازم الثاني هو الرضا بقضاء الله تعالى.......... ٣٥١
لوازم العرفان الإفاضي وهي كثيرة ٣٥١
اللازم الخامس محبّة المطيع لله وبغض مخالفه.. ٣٥١
اللازم الرابع هو الإيثار............................ ٣٥١
والثالث هو الرضا بما قسمه الله ٣٥١
الآية الثالثة الدالّة على المراد.................... ٣٥٢
أنّ الإيمان العرفاني الإفاضي مضادّ لمحبّة العارف لمخالف الله ٣٥٢
الاستدلال بالسنّة على المراد.................... ٣٥٣
أنّ العرفان الإفاضي قسم آخر من العلم ٣٥٣
أنّ المضادّ للعرفان الإفاضي ما هو............ ٣٥٤
عدم إمكان الاستفادة من القرآن الكريم إلّا بالرجوع إلى المعصومين............................... ٣٥٥
أنّ العلم الحضوري... يتوقّف على وحدة الوجود والموجود ٣٥٨
الجواب عن الدليل المذكور ٣٥٩
أنّ في ذهن بعض الطلّاب أنّ الوجود الواجبي... غير مقيّد بشيء............................... ٣٦٢
تشبيه وحدة الوجود والموجود بالفضاء الوسيع ٣٦٢
الجواب عن الإشكال... في ذهن بعض الطلّاب. ٣٦٢
أنّ الكثرات...لاتناسبها وحدة الوجود والموجود . ٣٦٤
الجواب عن التشبيه بالفضاء الواحد الوسيع ٣٦٥
الجواب عن الآيات التي استدلّ بها............. ٣٦٥
أنّه قد وقع الخلط بين الوجود المطلق ومطلق الوجود............................... ٣٦٥
ذكر مقدّمة مفيدة قبل الجواب عن الآيات والروايات ٣٦٦

الاستدلال بالآيات على وحدة الوجود والموجود ٣٦٨
الجواب الإجمالي عن الاستدلال بالآيتين ٣٦٩
إمكان إثباته تعالى بسبب مخلوقاته ٣٧٥
الإرجاع إلى كتاب توحيد ناب ٣٧٥
الاستدلال بالقرآن على المدّعى............. ٣٧٦
الجواب عن الاستدلال بالقرآن............. ٣٧٦
الاستدلال بأية أخرى.................... ٣٧٧
أنّ الآيات والروايات... ليست نصّاً في مدّعاهم ٣٧٧
الجواب بعدم العلم بصدور هذه الروايات ٣٨٠
الجواب عن المأخوذ عن نهج البلاغة.......... ٣٨١
أنّ المراد من معيّته لغيره معيّة قيّوميّة فلايوجد بدونه ٣٨١
تبيين المراد من كونه تعالى غير كلّ شيء لابمزايلة ٣٨٣
الجواب عن الاستدلال.................... ٣٨٤
الجواب عن الاستدلال بخطبة نهج البلاغة ٣٨٤
الاستدلال بقوله ﷺ: ليس في الأشياء بوالج.... ٣٨٧
المراد من قوله ﷺ: ليس في الأشياء بوالج ٣٨٧
إمكان إثبات الوجود والموجود الواجبي بالذات ٣٨٨
أنّ المراد من كونه تعالى في الأشياء ومعها...... ٣٨٨
توضيح إمكان إثبات الواجب بالذات ٣٨٩
نقل كلام ابن سينا من الإشارات ٣٩٣
الأنحاء الثلاثة لكون الشيء الواحد منشأً لأمور ٣٩٣
النحو الثالث في منشئية الواحد للكثير ٣٩٥
أنّ الخلق والايجاد لايخرج من ثلاثة ٣٩٦
نقل رواية دالّة على أنّ حصول التكثّر الأُمور المتعدّدة........................ ٣٩٨
بيان وجه دلالة الرواية على حدوث العالم ٣٩٩
نقل كلام العارف البارع الكاشاني في تفسير محو العبوديّة ٤٠١
الأمر الرابع وهو في ترتب المفاسد على القول بوحدة الوجود ٤٠٣
لوازم وحدة الوجود والموجود الشخصي....... ٤٠٣
نقل كلام الشيخ المعظّم محمّد رضا المعروف بقمشهاي........................ ٤٠٤
صراحة كلام بعض العرفاء للقول بوحدة الوجود والموجود ٤٠٤
أنّ اللازم الآخر لوحدة الوجود فتح باب التأويل في الآيات ٤٠٦
أنّ الايمان به تعالى على قسمين ٤١١
احتمال كون المراد من قوله: بحقائق الإيمان ... ٤١٢
أنّ الفرق بين الله والمعصومين ٤١٥
تفسير الرحمة عند الراغب الأصفهاني......... ٤٢٠
في بيان معنى التجلّي لغةً، وأنواع التجلّي....... ٤٢٢

في أنّه قد يتمسّك بالخطبة المذكوره لإثبات مدّعى العرفاء.. ٤٢٤

القسم الرابع: جبر العدلية (من المعتزلة والشيعة)

الجبر بمعنى عدم التمكّن من كلّ من الطرفين على البدل ٤٣٢
لزوم الجبر في الصور الثلاث إن كان الفاعل القادر فاعلاً ناقصاً.. ٤٣٢
أنّ من أقسام الجبر جبر العدليّة.................. ٤٣٣
الدليل الأوّل من استدلال الأشاعرة ٤٣٣
معنى اختيارية العمل وكونها بهذا المعنى محلّ الاختلاف ٤٣٣
مع وجود المرجّح للإيجاد فلايقدر على الترك.. ٤٣٤
الاختياري الواقعي هو العمل الذي بعد تحقّق علّته التامّة.. ٤٣٥
تعريف الفاعل الحقيقي عند الفلاسفة........... ٤٣٥
في أنّ إشكال الأشاعرة على العدليّة مبنيّ على كون... هو الفاعل الناقص ٤٣٦
وجود المشيئة بين الفعل والترك.................. ٤٣٦
الشوق الأكيد وأثره في الإيجاد................... ٤٣٧
الدليل الثاني للأشاعرة على الجبر غير الأشعري ٤٣٨
بمعنى تمكّن القادر من أحد طرفي العمل المقدور ٤٣٨
الاستدلال بالبداهة.. ٤٣٩
في أنّ أجوبة الأشعري عن العدليّة لاتثبت مدّعاهم ٤٣٩
مع وجود العلّة التامّة فالفاعل لايتمكّن من الترك ٤٣٩
البديهي هو الذي لايقبل الاختلاف............. ٤٤٠
الجواب عن الاستدلال بقدحي العطشان....... ٤٤٠
جواز الترجيح بلامرجّح ٤٤٠
دليل نقضي يستفاد منه حكم كلّي ٤٤٠
وجود الغرض في القدر المشترك بين الإنائين.. ٤٤١
وقد يجاب باستحالة الترجّح بلامرجّح دون الترجيح بلامرجّح ٤٤٢
هل المرجّح دخيل في أصل الإيجاد ٤٤٢
وجود الإرادة بدون المراد؛ لكونه تعلّقي الوجود مع اقتضائها ذاتاً لتعلّقها بكلّ من طرفي المقدور تكفيان لتعلّقها بأيّ........................ ٤٤٣
ليس تعلّق الإرادة بأحد الإنائين بلامرجّح...... ٤٤٣
بيان أنّ كون القادر فاعلاً ناقصاً لاينافي تمكّنه. ٤٤٤
تعدّد الإرادة للفاعل القادر........................ ٤٤٤
مبادي الاختيار ٤٤٤
اختيار الفاعل... مستلزم لوجوب صدوره وامتناع تركه.. ٤٤٦
... الفرق بين الاختيارية المشروطة والاختيارية بالفعل ٤٤٦

اختياريّة العمل لها معنيان ٤٤٧
ليس المراد من الاختيار تمكّن الفاعل من الإيجاد والترك ٤٤٧
التأسّف من ذهاب جلّ الأصحابنا الشيعة إلى... اختياريّة العمل ٤٤٨
أنّ جواب العدليّة عن الأشاعرة التزام بإشكالهم ٤٤٩
قاعدة عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة تختصّ بالعلّة الطبعيّة ٤٤٩
الفرق بين الفاعل بالطبع والفاعل بالاختيار ٤٥٠
عند تحقق الإرادة يتحقّق العلّة التامّة للإيجاد .. ٤٥١
شرط اختياريّة العمل هو التمكّن من كلّ من الفعل والترك ٤٥٢
الإنسان فاعل تامّ وغير محتاج إلى المرجّح..... ٤٥٣
إن قلت: الإنسان حسب الوقوع عملاً فاعل ناقص... ٤٥٣
التوالي الفاسدة المترتّبة على كون الإنسان فاعلاً تامّاً ٤٥٤
دخالة المرجّح واضح لأجل العمل ٤٥٤
عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة مختصّ بالفاعل بالطبع ٤٥٥

القسم الخامس: جبر صاحب الكفاية

قول صاحب الكفاية ﷺ بالجبر ٤٦٧
اشتراك الإنسان القادر... مع الماهيّة بناء على أصالتها ٤٦٨
تعريف المتكلّم للقدرة بما لا يشمل قدرته تعالى ٤٦٨
المتكلّم والحكيم... يعتقدان أنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ذاتاً ٤٦٩
قول صاحب الكفاية بأنّ الإنسان القادر فاعل ناقص ٤٦٩
جواب صاحب الكفاية عن إيراد الجبر عليه ٤٧١
إيرادنا على جواب صاحب الكفاية ﷺ ٤٧٢
بيان الفوائد المترتّبة على اختياريّة عمل الإنسان القادر.................................... ٤٧٤
بيان معنى اختيارية عمل الإنسان القادر ٤٧٦
القائلون بكون الإنسان القادر فاعلاً ناقصاً...... ٤٧٩
في عدم كون الإنسان القادر مختاراً ٤٨٠
الدليل الثالث للأشاعرة في ردّ العدليّة ٤٨١
بيان تابعيّة تأثير الإنسان القادر في خصوص أحد طرفي العمل................................ ٤٨٢
يترتّب على الجبر... بعض ما يترتّب على قول الأشعري والحكيم............................ ٤٨٣
كون الإنسان القادر مختاراً... يتوقّف على إثبات كونه فاعلاً تامّاً ٤٨٤
استحقاق الثواب للإطاعة واستحقاق العقاب للمعصية يصحّ فيما إذا كانتا بالاختيار................ ٤٨٧

الإنسان القادر فاعل تام بالذات ٤٨٧
في بيان أنّ الإنسان فاعل قادر بالذات لاينافي لانتهاء عمله ٤٩٠
في بيان أنّ السعادة والشقاوة من الذاتيات ٤٩١
في بيان أنّ المنشأ للقول بانتهاء عمل الإنسان... هو القول بكونه فاعلاً ناقصاً ٤٩٣
في الإيراد الأوّل على صاحب الكفاية ٤٩٤
في الإيرادالثاني على صاحب الكفاية ٤٩٦
في بيان كلام الحكيم السبزواري بأنّ لوجود أعمالنا تعلّقين ٤٩٩
لا دليل عقلي ولانقلي على كون السعادة والشقاوة ذاتيتين ٥٠٣
في بيان الأقوال الثلاثة في كون السعادة والشقاوة ذاتيتين أم لا ٥٠٥
لاشكّ في تأثير مزاج البدن في الصفات النفسانية ٥٠٧
في بيان أنّ أحسن الطرق لتحصيل الفضائل تعلّم الوظائف ٥٠٨
في بيان أنّ ما استدلّ به من الدليل النقلي على مدّعاه لايكفي ٥١٠
في بيان قوله ﷺ: «السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه» ٥١٠
الاستدلال بحديث «السعيد سعيد في بطن امّه .. ٥١٤
امكان تحصيل العلم الحضوري بعدم كون السعادة والشقاوة من الذاتيات ٥١٥
عدم صحّة الاستدلال بالنبويّ لعدم واجديته لملاك الاستدلال ٥١٥
أحسن الوسيلة العمليّة لتغيير الصفات النفسانيّة ٥١٦
تفسير موسى بن جعفر ﷺ لحديث السعادةوالشقاوة ٥١٧
بيان قوله ﷺ: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له» . ٥٢١
عدم وثاقة ما استدلّ به من الأحاديث ٥٢٢
في ما استدلّ به لإمكان تغيّر الصفات النفسانيّة. ٥٢٣
فيما استدلّ به صاحب الكفاية لإثبات ذاتيّة السعادة والشقاوة ٥٢٦
ردّ ما استدلّ به الفخر الرازي لإثبات منشأيّة اختلاف النفوس ٥٢٧
الجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة ٥٢٨
لو كانت السعادة والشقاوة من لوازم الذات لما يحتاجان في... إلى حجّة ٥٣٣
توضيح مراد صاحب الكفاية ٥٣٤
الدليل الأوّل على إثبات عدم ذاتيّة السعادة والشقاوة ٥٣٦
دليله الثاني لإثبات عدم ذاتية السعادةوالشقاوة ٥٣٦
أنّ الشقاوة الحاصلة من تكرّر الأعمال... قابلة للزوال ٥٣٨
إنّ قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ليس محلّ البحث ٥٤١

الإيراد الذي أورده صاحب الكفاية على نفسه.. ٥٤١
الأقسام الثلاثة من الأفعال التي تقع موضوعاً لحكم العقل ٥٤٦

القسم السادس: جبر الطولي المقوّم للأمر بين الأمرين
اختيار الإنسان بمعنى التمكّن من الإيجاد والترك ... ٥٨٩
الفرق بين المعنيين للاختيار ٥٩٢
الأمر الثاني في احتياج الفاعل القـادر إلى المـرجّـح وعدمه........................... ٥٩٤
الأمور التي يتوقّف عليها انـحصار المـوجد ومـعطي الوجود............................ ٥٩٤
اشتراط تماميّة فاعليّة الفاعل بوجود المرجّح .. ٥٩٥
هل الفاعل القادر تامّ الفاعلية ٥٩٥
إثبات لزوم وجود المرجح في فاعلية الفاعل... ٥٩٦
جواب العدليّة من دليل الإشاعرة............. ٦٠١
الدليل على كون الفاعل القادر ناقصاً في فاعليّته ٦٠٢
أنّ ما قالوا من استدلالهم عـلى شـرطية المـرجّـح للفاعل ٦٠٣
أنّ المتصوّر لاحتياج الممكن إلى الله أربعة ٦٣٥
أنّ الإشكال الوارد على علّيّة حدوث الحادث لايرد على علّيّة إمكانه ٦٤٠
أنّ عـلّيّة الحـدوث كـما ذهب إليـه الأشـعري غـير صحيحة............................ ٦٤٠
قـد يـقال: إنّ وجـه عـلّيّة حـدوث الحـادث هـو كشفه........................ ٦٤١
أنّ لازم كون الله تعالى موجداً للأشياء ٦٤٢
التوالي الفاسدة المترتّبة على الجبر............. ٦٤٣
أنّ الغرض من جعل الأحكام هو جعل ما يـمكن أن يصير داعياً ٦٤٤
أنّ لازم الجـبر الآخـر هـو عـقاب غـير المـرتكب للعصيان............................ ٦٤٤
المراد من الحسن والقبح في مورد البحث....... ٦٤٥
عدم صحة الكسب الأشعري لتـعلّق التكـليف بـعمل الإنسان ٦٤٧
تعلّق مبادي المشتقّات بالموجد............. ٦٤٨
عدم صحّة كلام الأشعري في نسبة الظلم والعبث إلى الإنسان ٦٤٨
اتّصاف الفاعل والموجد بمبدأ المشتقّات....... ٦٤٩
اختلاف هيئة المشـتقّات فـي الدلالة عـلى الفـاعل والحمل.......................... ٦٤٩
ترتب نفس الإشكال على مذهب الحكماء..... ٦٥٠
نسبة الظلم إلى الله تعالى على مذاهب الأشعري ٦٥٠
لزوم العبث بناء على مذاهب الأشعري ٦٥١
نفي العبث عن فعله تعالى وتنزيهه عنه ٦٥١
وجود الغرض له تعالى فـي إرسـال الرسـل وإنـزال الكتب ٦٥٢

إرسال الرسل متمّم للغرض من خلقة الإنسان.. ٦٥٤
عدم ترتب شيء من تلك المفاسد على المذهب الحق ٦٥٤
لامعنى لجعل الداعي لعمل المكلّف إن لم يكن فاعلاً تامّاً.. ٦٥٥
الاختيار مشروط بالتمكّن من الطرفين........ ٦٥٦
جواب الأشعري عن إشكال العبث ٦٥٦
الجواب عن إشكال لزوم اللغويّة ٦٥٧
الجواب عن جواب الأشعري..................... ٦٥٧
الاختيار بمعنى مسبوقية العمل بالإرادة يكفي لصحّة التكليف ٦٥٨
شرط التكليف هو القدرة على متعلّقه قبل الحكم ٦٥٩
عدم صحة جواب من قال بأنّ القادر فاعل ناقص ٦٥٩
عدم استحقاق الفاعل للثواب على العمل المقدور.. ٦٦٠
التكليف بإيجاد العمل طلب لتحصيل الحاصل . ٦٦١
من التوالي الفاسدة المترتبة على الجبر جواز التكليف بغير المقدور.. ٦٦٢
عدم إمكان إثبات صدقه تعالى من التوالي الفاسدة.. ٦٦٣
ترتّب جميع تلك المفاسد على قول العارف الاصطلاحي.. ٦٦٤
كلام بعض المتكلمين في ما يترتّب على وحدة الوجود.. ٦٦٥
مساوقة القول بالوحدة الشخصية للوجود مع القول بالجبر.. ٦٦٥
دوران الأمر بين أن يكون موجد الأعمال إمّا هو الله... أو هو مع الإنسان........................ ٦٦٧
فساد التالي دالّ إنّاً عن فساد المتلوّ............ ٦٦٧
أعمال الإنسان المقدورة له تقع بقدرته ٦٦٨
ما يرد على القول المختار والجواب عنه........ ٦٦٨
المراد من سنخيّة العلّة مع المعلول........... ٦٦٩
إشكال الأشاعرة على العدليّة في إثبات الجبر.. ٦٧٠
الجواب عن الإشكال والتمسّك برغيفي الجائع. ٦٧١
صحّة وقوع أحد الأمرين المتساويين ٦٧١
الحقّ في الجواب أنّ المرجّح مترتّب على طبيعي الشبع.. ٦٧٢
ابتناء قول العدلية على انّ القدرة هي القوة الفاعلة التامّة.. ٦٧٣
اشتراط التكليف بوجود القدرة................. ٦٧٣
بيان أنّ القدرة قبل تحقّق العمل شرط عقلي للتكليف عند العدليّة.. ٦٧٣
استدلال الأشاعرة على مدّعاهم من شرطيّة القدرة حين العمل ٦٧٤
الأحاديث الدالّة على اشتراط التكليف بالقدرة. ٦٧٥

ما يرد على استدلال الأشاعرة ٦٧٥
إرشاديّة الأحاديث في الأمور الاعتقاديّة ٦٧٦
القدرة التامّة عند تحقق العلة التامّة يمكن أن توجد قبل العمل ٦٧٧
الفرق بين كون الفاعل تاماً أو ناقصاً ٦٧٨
المراد من الضدّين هو المتنافيين ٦٧٩
إلى هنا كان الكلام في الدليل الدالّ على أنّ الموجد... هو الإنسان.......................... ٦٧٩
دليل الأشاعرة على عدم المرجّح في أفعاله ٦٨١
نسبة الدليل إلى الحكماء أيضاً في نفي المرجّح عن فعله ٦٨٢
بعض الآيات الدالّة على خلاف قول الأشعري . ٦٨٣
إسناد الايمان في الآية الشريفة إلى المحلّ..... ٦٨٤
الإيجاد له تعلّق إلى الفاعل وتعلّق إلى المادّة ... ٦٨٤
إسناد النقص والقطع إلى الإنسان في الآية الشريفة ٦٨٥
دلالة الآية على وقوع العمل بقدرة الإنسان ٦٨٦
إسناد الملامة إلى نفس الإنسان لاستحقاقه لها . ٦٨٧
الاستدلال بالآيات الدالة على الوعد والوعيد.. ٦٨٧
الوعد والوعيد من لوازم الاستحقاق ٦٨٨
ماتدل على نفي الظلم عنه تعالى ٦٨٨
جواب الأشعري عن الاستدلال بهذه الآيات ... ٦٨٩
الآيات الدالّة على ذمّ الكفر والعصيان ٦٩٠
جواب الأشعري عن الاستدلال والجواب عنه . ٦٩١
في نقل كلام صاحب بن عبّاد................... ٦٩١
الآيات الدالّة على اختيار العباد في أعمالهم.... ٦٩٢
الآيات الدالّة على أنّ وقوع الشرك ليس بمشيّة الله ٦٩٢
استدلال بآيات التكاليف الواجبة والمحرّمة على نفي الجبر ٦٩٣
الاستدلال بالآيات الدالة على التكاليف الشرعية ٦٩٤
الاستدلال بما يدلّ على نفي اللغويّة والعبث عن فعله ٦٩٦
وجه دلالة الآيات على نفي قول الأشعري ٦٩٧
دلالة الآيات المذكورة على أنّ أعمال الناس تقع بقدرتهم ٦٩٨
مذهب الأشاعرة يلازم القول بأنّ الله خالق كلّ شيء ٦٩٨
عدم صحة جواب الأشاعرة عن الإشكال....... ٦٩٩
يرد على الجواب الثاني بأنّ الاستدلال بالآيات جدل ٧٠٠
استدلال الأشاعرة على مذهب الجبر ببعض الآيات ٧٠١
لعلّ مراد الآية الشريفة أنّه تعالى خالق لبعض الأشياء................................ ٧٠١

عدم شمول قوله تعالى: «خالق كلّ شيء» لوجوده تعالى ٧٠٢
استدلال آخر من الأشاعرة........ ٧٠٢
الجواب عن الاستدلال وإنّها لاتدلّ على أنّه تعالى خالق بالمباشرة ٧٠٣
ثانياً كلمة «كلّ» ظاهرة في العموم وليست نصّاً فيه ٧٠٤
وجود المعارض لهذا الاستدلال........ ٧٠٤

القسم السابع: التفويض

استدلال آخر من الأشاعرة........ ٧٠٥
الجواب عن هذا الاستدلال ٧٠٥
ماتدلّ على وقوع أعمال العباد بقدرتهم ٧٠٥
عدم جواز التمسك بالظواهر في الاعتقادات ... ٧٠٦
الفرق بين مذهب الشيعة ومذهب المعتزلة...... ٧٠٨
المقام الأوّل في التفويض كما اختاره المعتزلة.. ٧٠٨
في تحرير محلّ النزاع في المراد من التفويض.. ٧٠٨
هل الإنسان مستقلّ في أعماله أو يحتاج إليه تعالى؟........ ٧٠٩
يقع الكلام في التفويض والأمر بين الأمرين.... ٧٠٩
استدلال المعتزلة على مذهب التفويض بالحدوث........ ٧٠٩
أنّ علّة احتياج الممكن إلى الله هو إمكانه....... ٧١٠
عدم احتياج الممكن في بقائه إلى الواجب عند المتكلّمين........ ٧١١
دليل كون العلّة هو الحدوث كما عليه المعتزلة.. ٧١١
المراد من الحدوث هو الوجود الخارجي الواقع بعد العدم ٧١٢
بيان مايرد على استدلال المعتزلة ٧١٢
إيراد آخر على المتزلة وهو غير وارد عليه...... ٧١٣
عدم ورود إشكال الصدفة على المعتزلة ٧١٤
أنّ الحدوث دالّ على إمكان الحادث ٧١٥
الحق هو مذهب الحكماء في أنّ وجه الاحتياج هو الإمكان ٧١٦
بيان وجه كون كلّ ممكن زوجاً تركيبيّاً........ ٧١٧
توضيح كون علّة الاحتياج.... إمكان الممكن .. ٧١٧
أنّ المتحقّق في الخارج من جهتي الممكن هو وجوده ٧١٨
بيان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ٧١٨
عدم كون الحدوث علّةً للاحتياج........ ٧١٩
أنّ للموجود المحدود آثاراً ولوازم........ ٧١٩
الحمل الأوّلي الذاتي والشائع الصناعي........ ٧٢٠
معنى الإمكان الذاتي الماهوي ٧٢٠
احتياج الممكن إلى الغير يكون بالذات........ ٧٢١
أنّ اتصاف الماهيّة بالوجود أو العدم يحتاج إلى الغير ٧٢١

أنّ المتحقّق في الخارج إن كان وجود الممكن فهو يحتاج إلى غيره ٧٢١
بناء على أصالة الوجود كلّ ما سوى الله يكون محتاجاً ٧٢٢
الممكن بذاته عين الاحتياج والتعلق بالواجب . ٧٢٣
توضيح حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً .. ٧٢٤
أنّ علّة احتياج الممكن إلى العلّة موجودة وباقية بعد الإيجاد ٧٢٤
عدم احتياج الممكن يساوق الانقلاب ٧٢٥
إن كان الأصيل هو وجود الأشياء فعلّة الاحتياج هو الإمكان ٧٢٦
مايدّعيه المعتزلي من بقاء الحادث بعد حدوثه لاوجه له ٧٢٧
المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً عند اللاهيجي ٧٢٨
كلام اللاهيجي في المقام ٧٢٨
اللاهيجي لم يقم دليلاً على مدّعاه ٧٢٩
خلاصة كلام المصنّف فى كتاب «توحيد ناب» . ٧٣٠
أن مقتضى أمور ثلاثة هو كون المتعلّق عين المتعلّق ٧٣٠
أنّ هنا أمرين: أحدهما الموجد والفاعل، والآخر الوجود الإمكاني ٧٣٠
الوجود الرابط ليس إلّا وجود الممكن ٧٣١
انتزاع الاحتياج إلى الغير من الوجود الإمكاني . ٧٣١
حمل الاحتياج إلى الغير على الوجود الإمكاني ٧٣٣
ما كان ذاته متعلق الوجود بغيره لايمكن بقاؤ بدونه لحظة ٧٣٣
عدم التنافي بين وجود الموجودات وكون وجودها عين الربط ٧٣٤
الاستدلال على عدم حاجة الممكن في البقاء إلى العلّة ٧٣٥
أن الأمر بين الأمرين أمر برهاني ٧٣٥
أنّ أعدل الأقوال هو قول الحكماء والعارف الاصطلاحي ٧٣٥
كلام المحقّق الآملي في حاشية المنظومة ٧٣٥
الجواب عن الاستدلال ٧٣٦
مايرد على الجواب وتوضيح معنى البقاء ٧٣٧
الجواب عن الإشكال ٧٣٨
كيفية تأثير العلّة في الآن الثاني ٧٣٨
توضيح الدليل وبيان مفاد القضيّة اللفظيّة الدالة على القضيّة الحقيقيّة ٧٣٩
التّمسك بأمثلة جزئيّة لعدم احتياج الممكن... إلى الموجد ٧٣٩
عدم شمول الحكم لبعض الأفراد دليل على عدم ذلك الحكم للموضوع فيها ٧٤٠
الجواب عن الدليل ٧٤١

الجواب عن مثال البناء والبناء.................. ٧٤٢
وجود المعلول وإن كان متوقّفاً... إلّا أنّ كيفيّة التوقّف مختلفة ٧٤٣
تعريف العلّة الفاعليّة ٧٤٤
تعريف شرط العلّة الفاعليّة.................... ٧٤٤
عدّ أجزاء العلّة التامّة وشرح معانيها وبيان كيفيّة دخالتها.. ٧٤٤
إحتياج النفس في أعمالها المادّية إلى البدن.... ٧٤٥
تعريف القابل والعلّة القابليّة ٧٤٥
تعريف العلّة المعدّة............................ ٧٤٦
تعريف شرط القابل ٧٤٦
معنى آخر للعلّة المعدّة ٧٤٦
أنّ التمسّك بأمثلة جزئيّة... في غير محلّه....... ٧٤٧
تعبير بعضهم من الفاعل والموجد بما منه الوجود.. ٧٤٧
عدم استقلال الإنسان... في إيجاد عمله وتركه . ٧٤٨
عدم صحة استدلال المعتزلة ٧٤٨
نتيجة ما ذكر إلى الآن من بطلان الجبر والتفويض.. ٧٤٨
احتياج الإنسان إليه تعالى دائماً ٧٤٩
الإنسان فاعل تامّ وهو عين الربط به تعالى..... ٧٥٠
تمكّن الإنسان من كلّ من الإيجاد والإمساك مشروط ٧٥١
أنّ لازم نفي الجبر والتفويض... هو ثبوت الأمر بين الأمرين ٧٥٢

القسم الثامن: الأمر بين الأمرين

في نقل ادلة التفتازاني على الجبر............. ٧٥٤
الإنسان مضطرّ بصورة الاختيار عند الأشاعرة . ٧٥٦
كون المسألة جدليّة الطرفين عند التفتازاني.... ٧٥٦
أنّ الأمر بين الأمرين ممّا أُقيم عليه الدليل...... ٧٥٧
التجاء الأشعري إلى القول بالأمر بين الأمرين.. ٧٥٨
أنّ مسألة الجبر والاختيار تارة من حيث كون الفعل صادراً من الله ٧٥٩
استقلال العبد وعدمه ٧٥٩
وجود النزاع بين الشيعة والمعتزلة ٧٦٠
البحث عن حكم المسألة الفقهيّة ومايترتّب عليه.. ٧٦١
التبرّك بذكر بعض الروايات الواردة في إثبات الأمر بين الأمرين ٧٦٢
دلالة الحديث على اختيار الإنسان وتمكّنه من الإيجاد والإمساك.......................... ٧٦٣
توضيح مفاد الحديث........................... ٧٦٤
دخالته تعالى في العباد بالواسطة ٧٦٤
توضيح المراد من إذنه تعالى لكلّ إنسان في أفعاله.. ٧٦٥

أنّ لإذن الله تعالى معنيين ٧٦٥
الجبر والتفويض من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث ٧٦٦
إثبات الأمر بين الأمرين من طريق نفي الجبر والتفويض ٧٦٧
تفسير الأمر بين الأمرين ٧٦٧
معنى الإذن التكويني ٧٦٨
استدلال الإمامعليه السلام في الحديث من طريق القياس الاستثنائي ٧٦٨
المراد من العزّة ٧٦٩
انحصار عمل الإنسان إمّا في الجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين ٧٦٩
المراد من كون الأمر بين الأمرين أوسع مما بين السماء والأرض ٧٧٠
الحديث الرابع في نفي الجبر والتفويض ٧٧١
تفسير معنى الحديث ٧٧١
الحديث الخامس هنا ٧٧٢
تأثيره تعالى في أفعال العباد ٧٧٢
الحديث القدسي في المشيئة ٧٧٣
القرينة القطعيّة على تعيين المراد الجدّي من الحديث ٧٧٣
معنى الأمر بين الأمرين ٧٧٤
كيفية إسناد الحسنة اليه تعالى والسيئة إلى الإنسان ٧٧٤
وجه عدم سؤال الله تعالى عن أعماله ٧٧٥
وجه السؤال من أعمال العباد ٧٧٥
تفسير معنى «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» ٧٧٦
الحديث السابع في عدم محدودية قدرته تعالى ٧٧٧
في بيان المراد من قولهعليه السلام: «يفعل ما يشاء الله...» ٧٧٧
ليس معنى الحديث هو التوحيد الأفعالي بلاواسطة وبالمباشرة منه تعالى ٧٧٨
المراد من الحديث هو الأمر بين الأمرين ٧٧٩
الحديث الثامن في بيان مراده من القضاء والقدر ٧٧٩
تفسير الامامعليه السلام لمعنى القضاء والقدر ٧٨٠
كون عمل الإنسان القادر بالقضاء والقدر... يوجب الجبر ٧٨١
ماترتّب في الحديث على القول بالجبر ٧٨٢
بيان المراد من مقالة مجوس هذه الأمة ٧٨٣
الأوامر والنواهي إنّما تكون لجعل الداعي المقتضي لمقدوريّة العمل ٧٨٤
التلازم بين عدم محدودية وجوده تعالى ٧٨٤
إثبات الأمر بين الأمرين بسبب نفي الجبر والتفويض ٧٨٥
لايخلو فصل الله تعالى من وجود الغرض في فعله تعالى ٧٨٥

الحديث التاسع في الاستطاعة ٧٨٦
إنّ المفوّضة يرون أنّ أعمال الإنسان باستطاعته ٧٨٦
الثالثة: استطاعة الإنسان دون الله تعالى أيضاً باطل ٧٨٧
الثانية: استطاعة الإنسان مع الله باطل ٧٨٧
الصورة الأولى: من الاستطاعة صحيحة ٧٨٧
كثرة الأحاديث الدالّة على الأمر بين الأمرين .. ٧٨٨
إمكان إثبات المسألة بالدلائل النقليّة بلامحذور الدور ٧٨٨
قوّة مضمون تلك الروايات شاهدة على صدق محتواها ٧٨٩
تعاضد العقل والنقل ٧٨٩
الأولى عدم المبادرة إلى تأويل الدليل النقلي المخالف للدليل العقلي ٧٩٠
كيفيّة التمسّك بالدليل النقلي في بعض المسائل الاعتقاديّة ٧٩١
شورى السقيفة أورثت إنسداد باب العلم ٧٩١
بيان سبب إذلال المسلمين وضرورة تمسّكهم بحبل الله ٧٩٢
الأسف على ماجرى على المسلمين في هذه القرون ٧٩٣
الآثار الاعتقادية المترتّبة على... واحد من الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين ٧٩٤
في الآثار العمليّة المترتّبة على... الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين ٧٩٤
الجبر يلازم ما لايلتزم به أحد ٧٩٥
الأشعري لايمكنه الالتزام بلوازم كلامه ٧٩٥
اعتراف بعض الأشاعرة بمذهب الحق ٧٩٦
توضيح المثال المذكور بأنّ هذا التشبيه ليس في محلّه ٧٩٦
اشتراك الحكيم والعارف الاصطلاحي في لوازم مذهب الأشعري ٧٩٧
أنّ التّالي الفاسد المذكور مشترك بين الأشعري والحكيم والعارف ٧٩٧
مساوقة القول بوحدة الوجود والموجود لقول الأشاعرة في الجبر ٧٩٧
استبعاد التزام القائل بالجبر بلوازم كلامه ٧٩٨
ترتّب الآثار الاعتقاديّة على القول بالتفويض .. ٧٩٩
ترتّب التوالي الفاسدة العمليّة على مذهب التفويض ٨٠٠
الروايات الدالّة على لزوم الاستعانة بالله تدلّ على نفي مذهب التفويض ٨٠٠
الاستعانة بالدعاء ٨٠١
الاستعانة من الله تعالى في جميع الأمور بسبب الدعاء ٨٠٢
استلزام كلام المعتزلة للحرمان عن الدعاء ٨٠٢

تواتر الروايات الدالة على لزوم الاستعانة بالدعاء ٨٠٣
الآثار العمليّة المترتّبة على مذهب الأمر بين الأمرين ٨٠٣
الآثار العمليّة المترتّبة على القول بالأمر بين الأمرين ٨٠٣
تمكّن العبد لمباشرة أعماله مشروط بوجود العلّة التامّة لأعماله ٨٠٤
معنى الأمر بين الأمرين عدم استقلال الإنسان . ٨٠٥
القول بالأمر بين الأمرين يوجب الاعتقاد بلزوم الاستعانة منه تعالى دائماً ٨٠٦
الاعتقاد بالأمر بين الأمرين يوجب أن يكون زمام السعادة الدنيويّة والأخرويّة بيد الإنسان ٨٠٦
الاعتقاد بالأمر بين الأمرين من خصائص الشيعة الإماميّة ٨٠٧
بناء الإسلام على الولاية ٨٠٨
ضرورة معرفة الإمام ٨٠٩
عرض عمرو بن حريث دينه على أبي عبدالله عليه السلام ٨٠٩
عدم النفع بعباده لا ولاية فيها ٨١٠
اشتراط قبول كل عبادة بالاعتقاد بالولاية ٨١٠
توثيق رجال سند الحديث........................ ٨١١

ملخّص

جبر و اختیار یا مجبور و مختار بودن انسان در افعال و کردار، دو موضوع پراهمیت در اندیشه بشری است. متکلّمان مسلمان نیز از دیرباز با جدّیت به این دو مقوله پرداخته‌اند؛ به طوری که دو مکتبِ کلامی «مفوّض» و «جبریه» را پی‌افکنده‌اند.

اما این سخن کوتاه و پر مغزِ امام جعفر صادق(ع) که: «لاجبرولاتفویض ولکن امر بین امرین»، فصل الخطابِ همه بحث‌های کلامی در این‌باره شد. با این رهنمودِ عمیق، افتخار علمی دیگری برای شیعه رقم خورد و اصالت و ژرفاییِ مکتب کلامی تشیع را نشان داد.

بی‌تردید، فهم و تبیینِ «امر بین الامرین» قرن‌هاست که از ظرافت‌های دانشِ کلام است و متکلمانْ به آن، عنایت جدی داشته‌اند. در روزگار معاصر، آیت‌اللّه سید حسین شمس پس از سال‌ها اندیشه و پژوهش در این مقوله، به شیوه‌ای بدیع در هشت فصل به نقد و بررسیِ «جبر» و «تفویض» پرداخته و سرانجام «امر بین الامرین» را به اثبات رسانده است.

مؤسسهٔ بوستان کتاب

مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم)

پرافتخارترین ناشر برگزیدهٔ کشور

نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، نبش کوچهٔ ۱۷، ص پ: ۹۱۷

تلفن: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵+ ، فاکس: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴+ ، پخش: ۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶+

الامر بين الأمرين

پژوهشی پیرامون نفی جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین

آیة اللّه سید حسین شمس

بوستان کتاب

۱۳۸۶

Abstract

Predestination and freewill have been two highly important ideas in human thought throughout ages. Like many other thinkers, Muslim theologians have dealt with these two questions since the advent of Islām as well. In fact, they founded the two theological schools of "Mufawwidah" (proponents of freewill) and "Jabrīyyah" (proponents of predestination) in the early decades of Islāmic era.

The brief but highly meaningful phrase by Imām Ja'far as-Sadigh ('A) that "Lā Jabr-a wa Lā Tafwīd, wa Lākin Amr-a Bayn al-Amrayn" (No Predestination and No Freewill, but the Middle Way), however, ended all theological disputes in this regard. This very novel and original solution to this long-standing problem brought about another scholarly honor to the Shī'ah sphere of rational thought and demonstrated the depth and innovative ability of the Shī'ah school of theology.

Undoubtedly, the understanding and explanation of the principle of "Amr-a Bayn al-Amrayn" (the Middle Way) has been one of the most complicated propositions of the discipline of theology since the beginning of history, immensely studied and vehemently argued about by theologians and philosophers of various creeds in different parts of the world. In the contemporary era, following years of research and investigation into this principle, Āyatallāh Sayyid Husayn ash-Shams has embarked upon the study and critique of the two propositions of predestination and freewill in an original method in this book trying to prove Imām as-Sādigh's principle of "Amr-a Bayn al-Amrayn" in its eight different chapters.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.
P.O. Box: 37185-917
Telephone: +98 251 774 2155
Fax: +98 251 774 2154
E-mail: info@bustaneketab.com
Web-site: www.bustaneketab.com

al-Amr-u Bayn al-Amrayn

Tahghīgh-un Anīgh
Hawl-a Nafy-i l-Jabr-i wa t-Tafwīd
wa Ithbāt-u l-Amr-i Bayn al-Amrayn

al-Amr-u Bayn al-Amrayn
An In-depth Investigation
into Disproving Predestination and Freewill
and Proving al-Amr-u Bayn al-Amrayn

Āyatallāh as-Sayyid Husayn ash-Shams

Būstān-e Ketāb Publishers
1386/2007

يعتبر الجبر والتفويض أو أن يكون الإنسان مُسيّراً أو مخيّراً موضوعين مُهمّين في الفكر البشري وقد تدارس علماء الكلام المسلمون منذ القدم وبصورة جادّة هذين المفهومين وأسّسوا مدرستين كلاميتين، هما مدرسة «المفوّضة» و مدرسة «الجبريّة». حتى جاء كلام الإمام الموجز والنّر حيث قال «لاجبرَ ولا تفويض بل أمر بين أمرين»، جاء ليحسم جميع المناقشات الكلاميّة ويكون فصل الخطاب في ذلك.

وأضحى هذا التوجيه المعتّق مفخرة علميّة أُخرىٰ للشيعة وأبان عن الأصالة والعمق الكامنين في مدرسة الشيعة الكلاميّة.

لاشك إنّ فهم الأمر بين الأمرين وتبيينه كان لقرون ولايزال من دقائق علم الكلام وأنّ المتكلمين أبدوا به إهتماماً جاداً.

وفي عصرنا الحاضر فإنّ آية الله السّيد حسين الشمس قام بعد سنين من الفكر والبحث في هذا المفهوم بنقد ودراسة لاجبرَ ولاتفويضَ حتى تمكّن في النهاية من إثبات مفهوم الأمر بين الأمرين وبأسلوب مبتدع وفي ثمانية فصولٍ.



ولد آية الله السّيد حسين الشمس

في سنة ١٣٠٤ش في مدينة مشهد المقدّسة

وبدأ دراساته الحوزويّة الرسميّة عند أساتذة تلك الديار البارزين. وفي سنة ١٣٢٩ش هاجر إلى طهران لإكمال العلوم العقلية وحضر النمط الرابع من كتاب «الإشارات» عند مهدي الحائري اليزدي و «شرح المنظومة» عند الحاج آغا رضا القاضي و «الأسفار الأربعة» عند السيّد رفيعي القزويني. وحضر خارج الفقه والأصول عند آية الله السيد احمد الخوانساري. وفي قم في نهايات سنة ١٣٣٢ش أتَمَ الأسفار وكذلك حضر أبحاث خارج الكفاية عند العلامة آية الله الطباطبائي. وحضر أبحاث خارج الفقه عند آية الله البروجردي وخارج الأصول عند الإمام الخميني. وفي سنة ١٣٣٤ش رجع إلىٰ مشهد وعند ما علم بإقامة آية الله الميلاني في مشهد إنصرف عن شدّ الرحال إلى النجف الأشرف وحضر بجد واشتياق في دروس ذلك الفقيه الجليل.

وقام باهتمام منذ السنين الأولىٰ من دراسته بتدريس الدروس الحوزويّة من المقدمات حتىٰ السطوح العالية. وأقام منذ سنة ١٣٥٩ش في مدينة قم و واصل تدريس خارج الفقه والأصول والأبحاث الفلسفية والعقائدية. إنّ حصيلة دروس سماحته وثمار أفكاره العقليّة المطبوعة حتىٰ الآن هي مايلي: التوحيد الخالص، والتوحيد من وجهة نظر جديدة (بالفارسية)، والأمر بين الأمرين ومشكاة الأصول (بالعربية).

ولسماحته كتب ورسائل أُخرىٰ عقائديّة وفقهيّة وأُصوليّة بديعة التي انتظمت لديه عبر سنين ولكن بقيت مخطوطة لم تطبع.

مؤسسة بوستان كتاب